Phillip Cole

Kötülük Miti

Çeviren: Reha Kuldaşlı

TÜRKİYE İŞ BANKASI
Kültür Yayınları

FELSEFE

PHILLIP COLE
KÖTÜLÜK MİTİ

ÖZGÜN ADI
THE MYTH OF EVIL

COPYRIGHT © PHILLIP COLE, 2006
EDINBURGH UNIVERSITY PRESS LTD.

İNGİLİZCE ÖZGÜN METİNDEN ÇEVİREN
REHA KULDAŞLI

© TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI, 2020
Sertifika No: 40077

EDİTÖR
DEVRİM ÇETİNKASAP

GÖRSEL YÖNETMEN
BİROL BAYRAM

REDAKSİYON
EMRE KOYUNCU

DÜZELTİ
DEFNE ASAL

DİZİN
OZAN KIZILER

GRAFİK TASARIM UYGULAMA
TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI

1. BASIM: EKİM 2022, İSTANBUL

ISBN 978-625-429-249-1

BASKI
AYHAN MATBAASI
MAHMUTBEY MAH. 2622. SOK. NO: 6 / 31 BAĞCILAR İSTANBUL
Tel: (0212) 445 32 38 Faks: (0212) 445 05 63
Sertifika No: 44871

Bu kitabın tüm yayın hakları saklıdır. Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında gerek metin, gerek görsel malzeme yayınevinden izin alınmadan hiçbir yolla çoğaltılamaz, yayımlanamaz ve dağıtılamaz.

TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI
İSTİKLAL CADDESİ, MEŞELİK SOKAK NO: 2/4 BEYOĞLU 34433 İSTANBUL
Tel. (0212) 252 39 91 Faks (0212) 252 39 95
e-posta: info@iskultur.com.tr
www.iskultur.com.tr

Phillip Cole

Kötülük Miti

Çeviren: Reha Kuldaşlı

TÜRKİYE İŞ BANKASI
Kültür Yayınları

Reha Kuldaşlı

1988'de Edirne'de doğdu. ODTÜ Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde lisans, ODTÜ Felsefe Bölümü'nde yüksek lisans eğitimini tamamladıktan sonra aynı bölümde doktora çalışmalarına devam etti. İstanbul'da felsefeci ve çevirmen olarak çeşitli yayınevleri ve kuruluşlarla çalışmaktadır.

İÇİNDEKİLER

Teşekkür VII

1. Terörizm, İşkence ve Kötülük Problemleri 1
2. Şeytani Kötülük: Şeytanı Ararken 29
3. Kötülük Felsefeleri 63
4. Kötülük Cemaatleri 93
5. İçerideki Düşman 113
6. Sütü Bozuklar 145
7. Kötülüğün Karakteri 175
8. Holokost ile Yüzleşme 205
9. 21. Yüzyıl Mitolojileri 247

Kaynakça 285
Dizin 295

Teşekkür

Bu kitabı yazarken büyük destek ve teşvik gördüm. Middlesex Üniversitesi, iki sömestr boyunca öğretime ve idari görevlere ara vermemi sağladı; bu şüphesiz çok değerliydi. Kuruma ve felsefe grubundaki çalışma arkadaşlarıma bunu mümkün kıldıkları için minnettarım. Bana yardım eden, beni teşvik eden pek çok kişi oldu: Özellikle Paul Gilbert, ilk öneriye muazzam destek verdi ve çeşitli görüşmeler esnasında bazı önemli meselelerin, özellikle Şeytanın motivasyonu meselesinin netleştirilmesine katkıda bulundu. Başka pek çok kişi sabırla dinleyerek bana yararlı olan yorumlarda bulundu veya okumalar önerdi. Hepsini hatırlamam mümkün olmasa da Gideon Calder, Bill McBride, Bob Brecher ve Suzanne Uniacke'ye teşekkür ederim. Sandy Pragnell 6. Bölümü okudu ve orada incelediğim sorulara güçlü uzmanlığıyla katkıda bulundu. Sabrı, geri bildirimleri ve teşviki için minnettarım. John Pitts de söz konusu bölüm için beni fevkalade yararlı okumalara yönlendirdi.

Bu kitabın bazı bölümleri araştırma seminerlerinde makale olarak sunuldu; bu vesilelerle bana iletilen yorumlar ve eleştiriler çok faydalı oldu ve belirli argümanları geliştirip başka bazılarını terk etmemi sağladı. Dolayısıyla Middlesex Üniversitesi, Newport Wales College Üniversitesi, Hertfordshire Üniversitesi ve Brighton

Üniversitesi'nde bu oturumlara katılan tüm öğrencilere ve personele teşekkür etmek isterim. Ayrıca, Temmuz 2003'te, Çek Cumhuriyeti'ndeki Palacky Üniversitesi'nde (Olomoucs) düzenlenen "Meanings of Community" ("Cemaatin Anlamları") konferansında "The Vampires of Moravia: Towards a Philosophical History of the Undead" ("Moravya'nın Vampirleri: Hortlakların Felsefi Tarihine Doğru") adlı bir makale sundum. Vampirlerin siyaset felsefesi için kritik önem taşıyan bir konu olduğuna herkesi ikna edemesem de bu oturuma katılan herkese destekleyici ve teşvik edici yorumlarının yanı sıra güçlü mizah anlayışları için de teşekkür etmek isterim.

Edinburgh University Press, akademik bir metnin yazılması için bir kez daha güvenli ve destekleyici bir ortam sağladı. Jackie Jones benim için özellikle önemli bir isim olmuştur. Başta bulanık ve belirsiz olan bir fikri güçlendirerek bölüm başlıklarının çoğunu önermenin yanı sıra, okuduğu pasajlara derinlikli yorumlar getirdi. Kitabın adını da o önerdi. Üstelik, ben teslim tarihlerini daima kaçırırken o son derece sabırlıydı ve Dante'nin Cehennem katlarından birini teslim tarihlerini kaçıran yazarlara ayırmış olması gerektiğini şakayla karışık söylediğimde bu fikre karşı çıkmadı. Carol Macdonald ise kitabın hazırlanmasının son aşamalarına liderlik etti, son haline sunduğu katkı çok değerliydi. James Dale ve Ann Vinnicombe da bu süreçte yardımcı olan diğer isimlerdir.

The British Library, yardım aldığım başka bir kurumdu. Çok değerli kitapların yanı sıra, oturup çalışmak, düşünmek için bir alan sağladı. Humanities 2 bölümündeki personel her zaman verimli, yardımsever ve sabırlıydı; özellikle son kontrol aşamalarında tek seferde on kitap sipariş edip bir saat içinde geri vererek daha fazlasını talep ettiğim zamanlarda.

En önemli destek Roshi Naidoo'dan geldi. Bu kitap fikri Pembrokeshire kıyısında onunla birlikte yürürken yaptığımız sohbetlerde ortaya çıktı ve kendi işinin ve yazdığı yazıların baskısına rağmen her zaman problemleri dinlemeye ve metni yorumlamaya zaman ayırdı. Entelektüel işbirliğimiz çalışmamın temeliydi, duygusal birlikteliğimiz ise her zaman benim temelim olmuştur.

I

Terörizm, İşkence ve Kötülük Problemleri

Şeytanı Anmak

Kötülük hakkında bir kitap bu. Daha doğrusu insanın kötülüğü hakkında ve temel sorusu, seküler bir kötülük anlayışının mümkün olup olmadığı, daha aşina olduğumuz doğaüstü ve şeytani alanların yokluğunda bu fikrin insanlık hali hakkında bize bir şey söyleyip söyleyemeyeceği, insanların yapıp ettikleri hakkında herhangi bir şey açıklayıp açıklayamayacağıdır. İnsanın kötülüğünü anlamaya çalışırken, bizatihi kötülüğün mevcut olup olmadığını sormaktadır; çok ciddiye aldığım olası cevaplardan biri ise mevcut olmadığıdır. Bunun mevcut olmayabilecek bir şey hakkında yazılmış bir kitap olması elbette kafa karıştırıcıdır. Belki bunun kötülük fikri hakkında yazılmış bir kitap olduğunu söylemek daha doğru olur çünkü bu fikir binlerce yıldır şüphesiz mevcut. Kitap, bir fikrin tarihi veya tutarlılığıyla ilgili bir incelemeden ibaret olmamakla birlikte, işin bu yanı da okuyacaklarınızın önemli bir yönü. Ele aldığı başlıca konu, dünyada kötülüğün varlığına ilişkin metafizik

problemdir. Kötülük fikri ve bu fikrin tarihi işin en karmaşık tarafı olabilir, fakat en derin ve en acil yanıt bekleyen boyut aslında bu metafizik boyuttur; özellikle de "uygar" dünyamızın içinde bulunduğu bu sıkıntılı günlerde. 11 Eylül 2001'de New York'taki Dünya Ticaret Merkezi'nin El Kaide grubu tarafından korkunç bir şekilde yıkılmasından sonra, ABD liderliği bir "şer ekseni" tespit ederek bu kitabın yazıldığı zamanlarda iki bağımsız ulus devlete, Afganistan ve Irak'a askeri saldırılarda bulunmuş, söz konusu ekseni yok etmek adına hükümetlerini devirmiştir. Suriye, İran ve Küba sırada bekliyor. Bu yolda Birleşik Krallık gibi, katılımını haklı göstermek için kötülük söylemini kullanmaya daha isteksiz olan fakat her gün korkunç şekilde tırmanan küresel "terörle savaşta" artık ciddi şekilde yer alan ortaklarından destek görmüştür. Ancak ABD liderliği, dünyanın iyi ve kötü arasında bölündüğü yeni bir küresel düzen anlayışı getirdi; uluslararası ilişkiler teorisyenleri birkaç yıl öncesine kadar bunun mümkün olabileceğini düşünemezdi.

Bununla birlikte, ABD kötülük güçlerine karşı bu küresel mücadeleye girişmişken son derece rahatsız edici bir şey daha oldu. Mayıs 2004'te, basın ve televizyon, Amerikan güçlerinin Bağdat yakınındaki Ebu Garip hapishanesinde tutulan Iraklı tutsaklara artık ritüele dönüşmüş aşağılayıcı şiddet eylemlerinde bulunan mensuplarınca çekilen fotoğrafları yayınlamaya başladı. Bazıları pişkin pişkin gülüyordu; yardıma muhtaç, çaresiz insanlara karşı ağza alınmayacak türden eylemlerde bulunurken genç yüzlerinde inci gibi dişleri parlıyordu. En korkuncu ise bunların tatildeki anlık fotoğraflar gibi çekilmesiydi, California plajlarındaki gençlerde görebileceğiniz pozlar ve gülümsemeler vardı fotoğraflarda; tek fark, sörf tahtası yerine istiflenmiş tutsakların çıplak bedenlerine yaslanmış olmalarıydı. Bu görüntüler gerçekten mide bulandırıcıydı, tıpkı Amerikan ve İngiliz personeline yöneltilen iddiaların ayrıntıları gibi. Şu soruyu akla getiriyordu: Bu nasıl mümkün olabilmişti? Böyle travmatik bir olay sonucunda ABD yaptığına inandığı şeyi yeniden değerlendirmek zorunda kaldı, senato komiteleri bu olayların nasıl gerçekleştiğini anlamaya çalıştı ve bundan büyük utanç duyduklarını ifade ettiler. Kötülüğün dışarıdaki dünyada ol-

duğu kadar içeride de bulunabileceği fark edildi. Kötülük korkulacak bir şeydir ve tarih boyunca, göreceğimiz üzere, en yoğun kötülüğü temsil ettiği düşünülen düşman içerideki düşmandır: Tıpkı bizim gibi görünen, bizim gibi konuşan ve bizim gibi olan düşman. Bu, Şeytanın geleneksel kisvelerinden biridir; en tehlikeli hali yılan veya iblis olarak göründüğü hali değil, sıradan bir kimse olarak aramızda dolaştığı halidir.

Şeytanı anmışken, ilginç noktalardan birisi, bu kitapta ne ölçüde yer aldığıdır. Şahsen ateizme yürekten bağlıyım ve analitik felsefe tedrisatından geçtim. Bu kitap için araştırma yaparken, Şeytan figürünü incelemeye giderek daha fazla zaman ayırdığımı fark ettim ama bunu her zaman bir dikkat dağınıklığı olarak gördüm, onunla ilgili aldığım yığınla notun çalışmanın son şeklinde bir kenara bırakılacağını düşündüm. Fakat yazmaya başlar başlamaz, ondan kurtulamadığımı fark ettim. Kitabın genelinde ben ona birkaç paragraf ayırmayı düşünürken önce bir bölümün yarısını daha sonra bölümün tamamını kapladı. Elbette kitapta ondan kaçtığım büyük bölümler var ancak sonunda geri dönüyorum, tıpkı bir fıkranın epey geç gelen bitiriş cümlesi gibi. Elbette bu kitap bir fıkra olarak düşünülmedi. Asıl mesele, herkesin bildiği gibi Şeytanın ayrıntıda gizli olmasıdır. Şeytanın ayrıntısını daha yakından inceledikçe varlığını daha fazla hissettim: Doğaüstü değil, politik varlığını. Yapmaya çalıştığım şey, bir anlamda Şeytanın politik felsefesidir. Şüphesiz varlığını daha somut biçimde hissedenler de oldu. 11 Eylül saldırısının ardından Dünya Ticaret Merkezi'nden yükselen dumanlarda Şeytanın yüzünün görüldüğü iddia edilmiştir, hem de manipüle edilmeyen görüntülerde. Bunlardan biri, CNN'in kamera kayıtlarından, diğeri ise saygın bir serbest fotoğrafçı olan Mark D. Phillips tarafından servis edilmiştir. Bu, *pareidolia* denen, belirsiz ve şekilsiz örüntülerde yüzler görme yatkınlığının bir örneğidir. Dumandaki bu Şeytanın neyi simgelediği her zaman olduğu gibi belirsizdir. Bazıları saldırının şeytani niteliğini temsil ettiğini düşünmüş, başkaları ise bunu İkiz Kulelerin Şeytanın dünyadaki karargâhı olduğunun bir kanıtı olarak görmüştür.

Ancak bu kitap, en başta insanın kötülüğü hakkındadır ve temel sorusu, doğaüstü güçler bağlamı haricinde kullanabileceğimiz

seküler bir kötülük anlayışının mümkün olup olmadığıdır. İlerledikçe, bu arayışa cevap verme iddiasında olan farklı anlayışlarla karşılaşacağız, saf veya mutlak kötülük bunlardan biridir. Kötü olmanın anlamına dair en sarsıcı anlayış budur. İnsanların, insana dair kabul edilebilir bir amaca ulaşmak adına başkalarına korkunç şeyler yapmalarını bir noktaya kadar anlayabiliriz, örneğin iktidar hırsı, zenginlik, popülerlik veya sıklıkla toplumun ve hatta insanlığın genel menfaati gibi; ancak bu "saf olmayan" bir kötülüktür, kötü sonuçlar gayri ahlaki veya en azından dünyevi niyetlerle ya da hatta belki iyi niyetlerle karışmıştır. Fakat saf kötülük, sadece sonuçların kötülüğünü değil, niyetlerin de kötülüğünü içerir: Başkalarının acı çekmesini ve mahvını sırf ıstırap ve mahvetme hatırına istemektir. Bu neredeyse anlaşılmazdır, öyle ki pek çok düşünür insanların böyle bir kapasitesi olmadığını savunmuştur. İnsan aktörler sadece saf olmayan anlamda kötü olabilirler, saf kötülük ise (şayet varsa) doğaüstüne aittir. Dolayısıyla, doğaüstünü reddedersek saf kötülüğün gerçekliğini de reddetmek durumundayız gibi görünüyor. Ancak asıl soru, aksini gösteren tüm kahredici tarihsel kanıtlara rağmen insanların saf kötülük kapasitesine sahip olmadıklarının doğru olup olmadığıdır. Kötü görünen bu eylemlerin pek çoğunun öfke veya cehaletten hatta yanılgıya düşen ümitten kaynaklandığını anlayabiliriz ancak bazıları ağza alınamaz ve akla sığmaz eylemler olarak öne çıkar. Böyle bir kötülük varsa mesele onu anlaşılabilir kılmaktır ve bunu yapmanın bir yolu, Şeytan figürünü incelemekten geçer. Çünkü bu saf veya mutlak kötülüğün bir diğer yaygın tarifi şeytaniliğidir. Batı düşüncesinde şeytani kötülüğün Şeytan ile tarihsel ve kavramsal bağlantısı barizdir; şeytani kötülüğün insanların yapıp ettiklerini açıklayabilmesinin bir yolu ise Şeytanın kendi amaçlarına ulaşmak için onlar aracılığıyla eylemde bulunduğu iddiasıdır. Seküler perspektiften bakıldığında, bu açıklama işlevsizdir. Ancak Şeytanın özellikleri yine de incelemeye değer çünkü şeytani kötülük insani bir olanaksa, bu durum her ne kadar Şeytanın veya herhangi bir başka şeytani gücün varlığını zorunlu kılmasa da, insanların onun gibi olabileceğini ima eder. Şeytan, sapkın bir anlamda rol modelidir. Dolayısıyla bu soruşturma baştan sona seküler olmasına rağmen Şeytan merkezi bir figürdür.

İnsanlığın Sınır Bölgeleri

Ne zaman kötülüğün var olmayabileceğini, gerçekliğin tarifinden ziyade kurmaca ve mitolojiye ait bir kavram olabileceğini söylesem, beni dinleyenler gerçekten var olduğu ve olup bitenin isabetli bir açıklaması olduğu inancına coşkuyla sarılır. Bir nebze felsefi şüphe dahi bu tepkiyi uyandırır. Böyle bir tartışma sırasında bana verilen örnek, eşi tarafından terk edilen bir kadınla ilgiliydi. Kocası daha sonra iki çocuk annesi başka bir kadınla ilişki yaşamaya başlamıştı. Terk edilen kadın, bir gece diğer kadın ve çocuklarının uyuduğu evi ateşe vererek hepsini öldürdü. Bana söylenene göre bu, kötülüğün varlığının bir göstergesiydi; olanları tarif etmenin başka yolu yoktu. Bu doğru olabilir ancak bu olayı kötülük olarak tarif ederken dikkatli olmamız gerekir, kötülük fikriyle ilgili problemlerden biri, onun pek özensizce kullanılmasıdır. Kötülük her zaman güvenle, kararlılıkla öne sürülür; asla kararsızlıkla veya felsefi bir şüphe payıyla bahsedilmez kötülükten. Açıklamalar farklı biçimler alabilir ve aynı olay hakkında bile olsa olayın farklı yönlerini tarif edebilir. Bu olayı kötülük diye tarif ettiğimizde, anne ve çocukların ıstırabını veya yaşamış oldukları acıyı ve dehşeti mi tarif ediyoruzdur? Yoksa insan hayatının anlamsızca yitişini mi? Bunların hangisi kastediliyor olursa olsun, bu durumda onları öldüren yangının nedeni önemli olmamalıdır; yıldırım gibi bir doğa olayı da bir kötülüğe neden olabilirdi. Doğal kötülük fikri uzun bir geleneğe sahip olsa da böyle bir durumda insanların bunu kastettiğini sanmıyorum. Doğal ve insani kötülük arasında, doğanın neden olduğu tahribat ve insanın eylemlerinden kaynaklanan tahribat arasında net bir ayrım yapılmıştır ve burada bir insan fail söz konusudur: Yangını başlatan kadın, açıklamanın elzem unsurlarından biridir. Belki olayda çocukların da bulunması, durumu daha da çarpıcı kılmış olabilir ve bunun bir kötülük olduğundan emin olmamızı sağlar. Ancak tekrar söylemem gerekirse burada belirleyici olan unsurun bu olduğunu düşünmüyorum. Sohbet esnasında kastedilenin kadının yangını başlatması olduğu ve bu olayı bir kötülük haline getirenin kadının katıksız kötü niyeti olduğu

açıktı; bunun, üç masumun canını alma niyetiyle kasten yapılan bir eylem olması olayı idrakimizin merkezinde yer alıyordu. Fakat bu noktada şu soru ortaya çıkar: Tarif ettiğimiz kadınla ilgili ne demeli?

Burada değinmeye çalıştığım mesele, tarifin olan biteni açıklama maksadı güdüp gütmediğidir. Elbette her tarif açıklama değildir ancak bazıları öyledir; yani "çimen yeşildir" gibi bir tarif, sadece çimenin rengini sormak yerine "neden?" kabilinden bir soruya yanıt olarak veriliyorsa "*çünkü* çimen yeşildir" şeklini alabilir. Dolayısıyla, "kötü biriydi" tarifi, "neden bunu yaptı?" sorusuna yanıt olarak verildiğinde "*çünkü* kötü biriydi" halini alabilir. Tarif açıklama halini alır: Bu korkunç eylemi kötü olduğu için gerçekleştirmiştir. Bu kadının kötü olarak tarif edilmesinin yaşananlar için bu tür bir açıklama olmaktan kaçınamayacağı görülebilir fakat bu durumda da bu tür bir açıklamanın yeterliliği problemi karşımıza çıkar. Bu problemden kaçınmak için "kötü" sözcüğünü başka bir düzeyde, durumun tamamını tarif için kullanmakla yetinebiliriz; bu durumda ise korkunç olayları tasvir etmenin aşırıya kaçan bir yolu olmaktan ileri gidemez. Ancak insanların "kötü" sözcüğünü kullanırken kastettikleri anlamın bu olduğunu düşünmüyorum; üstelik korkunç durumları tarif ederken yeterince işe yarayan pek çok başka sözcük de vardır: "Kötü" beraberinde başka bir boyut, faillik boyutunu getirir. Bu kavramın belirli faillik türleri için bir tür açıklama olduğu varsayılır. Fakat burada da soracağım soru şu olur: Bu nasıl bir açıklamadır? Tarif edilen tam olarak nedir ve bu tarif herhangi bir şeyin açıklaması olarak nasıl işlev görür? Kitabın ilerleyen bölümlerinde bir argüman şeklinde geliştirmek istediğim şüphe, bunun ancak mitolojik düzeyde bir açıklama olarak işlev gördüğüdür. Bu da ancak, söz konusu kadının dışında, onun aracılığıyla çalışmayı seçen bir tür gücün iş başında olduğu ya da kadının belirli ve yazılmış bir rolü oynayan bir karakterden başka bir şey olmadığı bir hikâyenin anlatısal gücü varsayılırsa mümkündür. İki durumda da kendi inisiyatifiyle hareket etmez. Bu güçlerin varlığına inanmıyorsak burada hiçbir açıklama bulunmaz ve kötülük kavramı, insanın davranışlarına yönelik seküler bir anlayışta hiçbir rol oynayamaz.

İnsanların nasıl varlıklar olduğuna dair açıklama sunan felsefe geleneğine karşıt olsa da alternatif bir yanıt da vardır. Bu geleneğe göre, insanlar başkalarına korkunç şeyler yapma kabiliyetine sahiptir ancak şeytani bir anlamda değildir, yani başkalarına korkunç şeyler yapmak *uğruna* değildir. Biraz önce, şeytani olup başkalarının mahvını sırf bu uğurda gerçekleştirmek isteyen mutlak kötü niyet olarak saf kötülük anlayışı ile başkalarının zararını güç, zenginlik, yoldaşlık veya kolektif iyilik adına isteyen, saf olmayan kötülük anlayışı arasında ayrım yapmıştım. Asıl mesele motivasyondur. Geleneğe göre insanlar sadece bu düşük seviyeli, insana özgü kötülüğe kabildir; insanın özgürlüğü sınırlıdır ve burada nihai sınırına ulaşır. Başkalarının mahvını sırf mahvetme uğruna gözeten insan figürü kurgusal ve mitolojik bir figürdür, gerçeklikte yoktur. Dolayısıyla, yukarıdaki örnekteki kadın saf kötü niyetle hareket etmiyordu, aşırı umutsuzluk veya öfke gibi başka bir faktörle güdülenmişti. Bu, yaptığını bir ölçüde anlayabileceğimiz anlamına geliyor çünkü aşırı umutsuzluk veya öfke halinde olmanın ne demek olduğunu biliyoruz: Bunlar insanın anlama kapasitesinin ötesinde değildir. Meydana getirmek istediği sonuçlar öyle korkunçtur ki bu sonuçları kötülük olarak tarif edebiliriz ve böylece niyetlerinin kötü olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu da meydana getirmek istediği durumu tarif eder, kişinin kendisini değil. Anlamadığımız nokta, mutlak kötü olmanın, başkalarını sırf mahvetme uğruna mahvetmeye girişmenin ne demek olduğudur. Buradaki mesele sadece kötü sonuçlara neden olmak istemesi ve bu anlamda kötü niyetlere sahip olması değildir, motivasyonunun kötü olmasıdır: *Kendisinin* kötü olmasıdır. Böyle bir fail, insanın anlama kapasitesinin dışında yer alır.

Saf olmayan bir kötülük anlayışı insanların yaptıkları korkunç şeyleri açıklamakta ihtiyaç duyacağımız tek şey olabilir. Fakat bu durumda da anneyi ve çocukları mahveden kadını tarif ederken bir şeyler eksik kalır ve "çünkü kötü biriydi" demek yanıt olamaz, en azından tam bir yanıt değildir. Onun niyetlerini tarif etmek için kötülük fikrini kullanabiliriz ancak bu da nihayetinde kadını değil eyleminin sonuçlarını tarif etmektir, üstelik bir soru daha or-

taya çıkar: Neden kötüdür, bu niyetleri neden beslemiştir? Buna "çünkü aşırı umutsuzluk içindeydi" diye yanıt verilebilir, o halde kötülük kavramı burada boşta kalmaz mı? "Bunu neden yaptı?" sorusuna "çünkü aşırı umutsuzluk içindeydi" diyerek doğrudan yanıt verilebilir. Kötülük fikri ona dair anlayışımıza bir şey katmıyormuş gibi görünür, katıyorsa dahi açıklamamızda yer vermeden de yapabileceğimiz bir tür mitolojik faktör gibidir. Dolayısıyla, saf olmayan, yalnızca insana özgü kötülüğe ilişkin felsefi anlayış bu kavramı gereksiz bulma eğilimini bünyesinde barındırır. Nihayetinde kötülük fikrinin tek yaptığı kadının eylemlerinin sonuçlarını, yol açtığı durumları tarif etmek gibidir, ne var ki bence kullanımının arkasındaki niyet bu değildir. Yaptıklarını neden yaptığına yönelik açıklamanın bir parçası olarak kullanılır, sadece yol açtığı sonuçların tarifi için değil. Sadece dünyadaki durumların tarifinden ibaretse de gereksiz olma eğilimi taşır çünkü görünüşe göre dünyadaki durumların başka ve daha tutarlı tarifleri mevcuttur. Dünyada olan bitenleri kötülük olarak tarif etmenin anlamlı olduğu tek durum, olaylar ile failleri arasında bağlantı olduğu durumdur. Ancak bu failliği açıklamaya yöneldiğimizde kötülük kavramı müphem, zorlu ve nihayetinde hiç de işe yaramayan bir hal alır. Belki kötülük kavramını eyleme yönelik bir tutumun ifadesi olarak (bir eyleme kınamak amacıyla kötülük demekte olduğu gibi) koruyabiliriz ama bu artık metafizik bir kötülük teorisi değildir, üstelik dünyada bu kavramın tarif ettiği hiçbir şey kalmamıştır. İncelediğimiz metafizik olanaklara göre "kötülük" sözcüğü bizim dünyaya karşı tavrımızla ilgili bir şey değil, fiili dünyanın tasvirinin bir parçası olmalıdır. Ve asıl önemli olan da, kötülüğün tarif ettiği bu parçanın insan failliği olmasıdır. Dolayısıyla önümüzdeki muamma, insanın failliğiyle ilgili herhangi bir şeyi nasıl açıkladığıdır.

Bununla birlikte, yukarıda işaret ettiğim alternatif yanıt, insan doğasına ilişkin geleneksel anlayışın ötesine geçerek insanların saf kötü olmalarına olanak tanır. Bu hamleyi yaparsak kötülük fikri insanın eylemlerini açıklamada eksiksiz rol oynayabilir. "Kötü biri olduğu için öyle yaptı" hiçbir eksiği bulunmayan tastamam bir açıklamadır ve insanların bu sözcüğü kullanırken sundukları açık-

lamanın buna benzer olduğunu düşünüyorum. Ancak insanların saf kötülük kapasitesine sahip olup olmadıkları, kötülük kavramının bazı insanların yaptıklarına tam bir açıklama getirip getiremeyeceği sorusu son derece ihtilaflı ve acilen yanıtlanması gereken bir sorudur. İnsanları "yalnızca" ahlaksız olmaktan çıkarıp kötülük alanına götüren bir ahlaksızlık, yoksunluk düzeyine inandığımız görülüyor; burada da "yalnızca" insana özgü kötülük ile radikal türde kötülük arasında başka bir düzey daha vardır. C. S. Lewis, *The Screwtape Letters*'taki komedi unsuru taşımakla birlikte son derece ciddi Screwtape adlı karakteri örneğinde bu farkı ifade eder: Screwtape'in saf yeğeni Wormwood'a tavsiye veren yüksek rütbeli şeytan, Tempters' Training College for Young Devils yıllık yemeğinde kadeh kaldırırken yemek zorunda kaldıkları insan ruhlarının çapsızlığından esefle şikâyet eder. "Ah, keşke bir Farinata, VIII. Henry ya da Hitler dişleyebilsek tekrar! Çıtır çıtırdı, ağızda dağılıyordu; bizimkinden birazcık daha ham bir öfke, bencillik, zalimlik vardı. Mideye indirilirken lezzetli bir direnç gösteriyordu. Aşağıya indiğinde bağırsaklarınız ısınırdı" (Lewis 2002: 188). Sonra ziyafette sunulan küçük insanlardan şikâyet eder: Rüşvet alan bir belediye çalışanı, "yolsuzluğa karışan küçük pis bir hiçlik..." "seksi reklamlara otomatik yanıt verirken yanlış yataklara sürüklenen veya yuvarlanan" lakayt zina failleri, "pek farkında olmadan kan akıtmak, açlık ve özgürlüğü ortadan kaldırmak için çalışan" sendikacılar (Lewis 2002: 189). Görünüşe göre Lewis tüm bu sönük karakterlerin cehenneme ait olduklarını, gevşek amelleri nedeniyle Hitler'in yanında sonsuza kadar korkunç azaplarla cezalandırıldıklarını düşünüyor. Ama her şey bir yana, Hitler'de hâlâ "özel" bir şey vardır. Burada böyle bir figürün saf, radikal kötülüğüyle Lewis'in diğer cehennem sakinlerinin sürüklendikleri veya bilmeden işledikleri ameller arasında sahici bir ayrım var mı?

Bununla birlikte, kötülüğün tam bir açıklama olabileceği fikrinin barındırdığı tehlike, tüm anlama olanaklarını kapatmasıdır. Korkunç edimlerin arka planı olarak işlev gören sosyal, psikolojik, tarihsel koşulları anlamaya çalışırsak saf kötülük mefhumu ortadan kaybolabilir, hatta kötülük fikri bütünüyle ortadan kalkabilir.

1993 yılında, ikisi de on yaşında olan Robert Thompson ve Jon Venables adlı iki çocuk, iki yaşındaki James Bulger'ı öldürmek suçuyla İngiltere'de yargılandı. Onu demiryolu kenarında tuğla ve demir çubuklarla dövdükten sonra bedenini rayların kenarına bırakarak kaza süsü vermişlerdi. 2 Şubat 2003'te, Thompson ve Venables cezalarını çekip salıverildikten sonra *The Guardian*'a yazan Blake Morrison, cinayetin etrafında oluşan medya çılgınlığı ve iki çocuğun "çocuk canavar" olarak şeytanlaştırılması hakkında yorumda bulundu. Fakat kötülük dilini kullanan sadece medya değildi. Duruşma hâkimi de hükmü açıklarken onları bu şekilde tarif etmişti ve dönemin Başbakanı John Major, "Anlamaktan çok lanetlemeye ihtiyacımız var." demişti. Morrison, şu gözlemde bulundu: Böyle bir ortamda "Thompson ile Venables, çocuk hatta insan olarak görülme haklarını kaybetmiştir" ve "Onlar için söylenen kelime tüm tartışmalara nokta koydu. Kötüydüler." O dönemde ifade bulmak için mücadele eden alternatif görüş, hasar görmüş çocuklar olduklarıydı: Her birinin berbat bir geçmişi vardı ve bu geçmiş anlaşıldığı takdirde ne olduğu daha tutarlı bir şekilde açıklanabilirdi. Ancak bu alternatif görüşün karşı karşıya olduğu güçlük, böyle berbat bir geçmişten gelmekle birlikte katil olmayan başka çocukların olabileceğiydi. Richard J. Bernstein'a göre, bir kişinin eylemlerini arka planıyla, eğitimiyle, karakteri ve koşullarıyla izah etmek için sosyal disiplinleri ve psikolojiyi ne kadar yoğun kullanırsak kullanalım, bu "asla bireylerin yaptıkları seçimleri neden yaptıklarına ilişkin *tam* bir açıklama teşkil etmez. İzahatımızda her zaman bir boşluk, bir 'kara delik' bulunur" (Bernstein 2002: 235). Kötülük fikrinin bir cazibesi de bu boşluğu doldurabilmesidir. Ancak kötülük fikrinin kendisinin bir kara delik, bir boşluk olması problemi varlığını sürdürür ve durum böyleyse çözüm sandığımız şey bir yanılgıdan ibarettir.

Bu kitap, insanlığın sınırlarına yönelik bir incelemedir, insan olmanın ne olduğunun yanı sıra ne olmadığı hakkında bir çalışmadır. Kitaptaki argümanların çoğuna konu olacak insanlar, "normal" insanların düşünülemez, konuşulamaz bulduğu şeyleri yapmıştır; insanlık sınırını aşarak insanlık dışına geçmiştir. Yine de

onlar hakkında böyle bir yargıda bulunurken bu sınırın nereden geçtiğinden son derece emin olmalıyız; üstelik bu sınırı aşabildikleri gerçeği tek başına bu eminliğin son derece kırılgan bir zemini olduğunu gösterir. Çünkü bunlar insanlık dışı insanlardır: Sizin ve benim gibi insandırlar ve böyle dehşet verici eylemlerde bulunabilmeleri, sizin ve benim de bu eylemlerde bulunma kapasitesine sahip olabileceğimiz ihtimalini gündeme getirir. Irak'taki işkence görüntülerinde yer alan genç Amerikalıların ailelerinden, komşularından ve arkadaşlarından öğrendiğimize göre bu kişiler gayet sıradan insanlardı, canavar değillerdi. Dehşet verici şeyler yapan insanların bazılarının akli dengesi açıkça yerinde değildir veya uç koşullarda bulunurlar. Oysa bu insanlar ruh hastası değildi ama aşırı baskı altında mı çalışıyorlardı? Muharebe bölgesinin uç koşullarında olmasalar da yabancı bir ülkede zor bir iş yapıyorlardı; istihbarat sonuçlarının elde edilmesine katkıda bulunmaları için üstlerinin baskısı altındaydılar ve bu sonuçları elde etme yöntemi olarak tutsaklara onur kırıcı muamelede bulunmaları için teşvik ediliyorlardı. Haziran 2004'te Ebu Garip hapishanesindeki yedi muhafızın kovuşturması başladığında, ABD hükümeti bu fikirleri defetmek için sabırsızlanıyordu ve oradaki uygulamaya göz yumulmadığını göstermek için gizli belgeler yayınladı. Ne var ki *The Independent*'a yazan Rupert Cornwell'in 23 Haziran 2004 tarihli haberine göre bu belgeler, tutsakların soyulması, başlarına kukuleta geçirilmesi ve köpeklerle korkutulması gibi sert muamelelerin birkaç ay boyunca onaylandığını fakat söz konusu önlemlere Nisan 2003'te resmen son verildiğini de gösteriyordu. Üstelik aynı belgeler, hükümetin işkence barındıran daha sert tekniklerin kullanımına "gizlice göz yumduğu" şüphesini dağıtmayı başaramadı. Ebu Garip'te bulunanların üzerindeki baskı sorgulamayı daha "verimli" kılmaya yönelikti ve arka plandaki varsayım, bir saldırıyı engelleyebilecek bilgiler alınabilecekse işkencenin haklı görülebileceğiydi. İddiaya göre bu, Ebu Garip hapishanesindeki "her şey mubah" yaklaşımına yol açmıştı. Cornwell, gözaltındaki üst düzey El Kaide üyelerinin Merkezi İstihbarat Teşkilatı (CIA) ve Adalet Bakanlığı tarafından onaylanan kurallar kapsamında kur-

şunlanmak veya suda boğulmakla tehdit edildiğini bildirdi. Dava devam ederken, suçlananlardan birinin avukatı olan Guy Womack basın açıklamasında, tutsaklara o şekilde muamele etmelerini söyleyen kesin emirler olmasa da personelin yasal olduğuna inandıkları emirleri izlediklerini söyledi. Uygulamalar "Ebu Garip'teki ortamda yasal görünüyordu." Üstelik müvekkilinin mensubu olduğu birim hapishaneye ulaştığında oradaki faaliyetler çoktandır sürmekteydi (CNN, 21 Haziran 2004). Bu arka plan göz önüne alındığında, Ebu Garip'teki eylemleri için kovuşturulan kişilerin neden aslında sadece görevlerini yaptıklarını düşündüklerini anlamaya başlayabiliriz. Bu düşünce, kovuşturulan kritik isim Lyndie England'ın kendisine isnat edilen yedi suçu kabulünün askeri duruşma hâkimi tarafından reddedildiği Mayıs 2005'te daha da ağırlık kazandı. Savcılık makamıyla görüşmelerden sonra, daha hafif bir ceza alması umuduyla suçun kabulü kayda geçirildi ancak hâkim, ceza indirimi için hafifletici sebep olarak Lynndie England adına getirilen ifadenin şahsın masumiyetine delalet ettiğini söyleyerek suçsuzluk savunması yapılmasına karar verdi. Er England önceki duruşmalarda emirlere uyduğunu savunmuştu. Dört İngiliz askeri benzer suçlarla askeri mahkemede yargılandı. Olaylar, Irak savaşının hemen ardından, "zafer hatırası" fotoğraflarının keşfedilmesinden sonra Basra yakınlarındaki bir yardım deposunda meydana gelmişti (*The Independent*, 24 Şubat 2005). Askeri dava esnasında, "bu kişilerin üst yöneticilerin göz yumması sayesinde kampa 'bulaşan' vahşet kültürünü saklamak için seçilen günah keçileri oldukları" öne sürüldü.

Ancak burada Bernstein'in problemli kara deliğine, herhangi bir durumda insanların söz konusu eylemleri gerçekleştirmek ve reddetmek arasında bir noktada seçim yaptıkları fikrine geri dönüyoruz. Uç koşullarda itaati reddetmek dramatik sonuçlara neden olabilir fakat soruşturulan Amerikalı veya İngiliz personelin tutsakları aşağılamadıkları ve onlara işkence etmedikleri takdirde korkunç sonuçlarla yüzleşeceklerini gösteren bir kanıt yoktur. Dolayısıyla, eylemlerin ağza alınmayacak kadar korkunç niteliği göz önüne alındığında, faillerin bunları gerçekleştirmeyi neden

seçtiklerini anlamamız gerekir. Baskı ve göz yumma arka planını oluşturan saydığım faktörlerin tamamı bir açıklama olarak ancak bir yere kadar gidebilir. Kötülük kavramı açıklayıcı gücüne tam da burada kavuşmaya başlar: Ruh hastalığı olmadan, uç koşullar olmadan bu insanların bunları neden yaptıklarını açıklayabilecek bir şey yoktur; kötü olmaları haricinde. Belki kötü doğalarını ailelerinden, arkadaşlarından ve komşularından saklamayı başarmışlardı ki bu durumda söz konusu kötülük kapasitesi hepimizde yatıyor ve uygun koşulların ortaya çıkmasını bekliyor olabilir. Gözetim altında tuttukları Iraklılara istediklerini yapabilme gücü ve tutsakları insandan ziyade spor nesnesine indirgeyen yaklaşımları bu örnekte koşulları oluşturmuş gibi görünüyor. Bu kapasitenin – başkalarının insan oldukları ve dolayısıyla tarafımızdan korunmaya ve saygıya hakları olduğu bilgisini askıya alarak veya bir kenara bırakarak onları haz nesneleri, güce tabi olan varlıklar olarak görmenin – mutlak anlamda insana özgü kötülük olduğu söylenebilir. Ancak bu, kötülük problemlerine sadece görünürde bir çözüm sunar çünkü bu durumda mesele, bu bilginin neden askıya alındığı, kişinin nasıl olup da kendini kandırdığı sorusuna dönüşür. Bazı durumlarda bu insanların gerçekten hata yaptıklarını, yaptıklarından sorumlu olamayacak derecede koşullandıklarını ve beyinlerinin yıkandığını söylemek isteyebiliriz. Fakat başka bazı durumlarda hata yaptıklarını söylemek çok zor olabilir ve Ebu Garip bu durumlardan biri olarak görülebilir: Eldeki kanıtlar, mahkûmların insan olduğu bilgisinin kasten askıya alındığına işaret ediyor olabilir ki mutlak kötülük fikrinin temelinde de böyle bir özgür eylem yatar. Bu kişiler başkalarına yaptıkları korkunç şeyleri delilikten, zorunluluktan veya hata nedeniyle yapmazlar; özgürce, rasyonel ve bilinçli olarak bunları yapmayı seçerler. Felsefe geleneğine göre böyle bir seçim imkânsız olsa da bunun mümkün olduğuna dair kanıtlar her gün karşımıza çıkıyor. 7 Haziran 2004 tarihli *The Independent* gazetesinde, Afganistan'da çocukları kaçıran ve onları öldürüp organlarını satan çetelerle ilgili bir haber yayınlandı. Gerçekliğini reddetmeyi istesem de şeytani kötülük insanın temel kapasitelerinden biri olarak karşıma çıkmaya devam ediyor.

Kötülüğün Olanakları

Başkalarının da karşısına çıkmıştır. Richard von Krafft-Ebing, 1886'da ilk kez basılan *Psycopathia Sexualis* eserinde, cinsel sapkınlık ve şiddet içeren korkunç vakaları incelemiştir. Bu vaka çalışmalarının en çarpıcı olanlarından biri, 15. yüzyılda Jeanne d'Arc'ın yanında savaşan ve 800 kadar çocuğun işkence görmesinden ve öldürülmesinden sorumlu olan Fransız Mareşal Gilles de Rais vakasıdır (Benedette 1971). Rais'in "sakatlama ve cinayet" geçmişini anlatan Krafft-Ebing, Viyana Üniversitesi'nde psikiyatri profesörü olarak "Rais'nin akıl hastalığına yönelik tatmin edici kanıtlar bulunduğundan" emindir (Frayling 1991: 391). Ancak Rais'nin eylemlerinden öte hangi kanıtların bulunduğu açık değildir ve Krafft-Ebing bir yerde bilimsel güvenilirliği bir tarafa bırakarak ondan "insanlıktan çıkmış alçak" ve "canavar" diye söz eder (Frayling 1991: 390). "Kalemden kaçan" bu sözler, Rais'nin insan olmadığına, hiçbir insanın düşünemeyeceği eylemleri yapabilen, insandan başka bir şey olduğuna işaret eder. Burada, aynı metin dahilinde birbirinden çok farklı kötülük anlayışları söz konusudur; biri insan psikolojisine dair eğitimli ve bilimsel bakış diğeri ise insanları canavarlar olarak gören, radikal ölçüde rahatsız edici görüştür. Krafft-Ebing, başka bir yerde Marquis de Sade'ı "cinsel canavar" olarak tarif eder (Frayling 1991: 394) ve akıl hastanesinde, şüphesiz iğrenç ve sefil koşullarda ölmesinden büyük memnuniyet duyar. Gördüğümüz gibi, bilimsel yaklaşım anlamaya çalışırken karşıt görüş lanetlemenin peşindedir. Bu ihtilafın çözüme ulaştırılması gerekir ve bu kitabın amacı şu veya bu şekilde ihtilafı çözüme bağlamaktır. İnsana özgü kötülüğe dair karşıt iki görüş arasında bir çekişme var gibi görünmesine rağmen (biri olanağını reddederken diğeri savunur), aslında aşağıdaki gibi dört farklı pozisyon arasında ayrım yapabiliriz.

Canavarlık Anlayışı

İlk seküler olanak, insan aktörlerin saf kötülük kapasitesine sahip olmaları, kötülüğün insan faillerin yaptıkları için tam bir açık-

lama teşkil etmesidir. Ancak burada olanakları karmaşıklaştıran iki seçenek daha vardır. Birincisine canavarlık anlayışı diyeceğim; buna göre bazı insanlar sadece bunu yapmak istedikleri için, başka herhangi bir amaçları olmadan, başkalarına acı çektirmeyi özgürce ve rasyonel biçimde seçebilir ama bu insanlar insanlık sınırının ötesine geçmiştir. Canavarlık anlayışına göre bunlar insan biçimindeki canavarlardır, insanlık dışı insanlar veya insanlıktan çıkmış insanlardır, sırf acı çektirmek uğruna başkalarına acı çektirmek isterler ve özellikle canavarlıklarından dolayı saf kötülük kapasitesine sahiptirler. Bu anlayışla ilgili önemli nokta, söz konusu canavarların insanlığın geri kalanından ayrı bir sınıf oluşturmalarıdır, *doğaları* farklıdır; sizin ve benim gibi değildir onlar. Bu kötülük anlayışı güçlü bir tasavvurdur ve bu gücü kurmaca dünyasında görmek mümkündür. Hem kahramanlar hem de anti kahramanlar insanüstü güçlere sahiptir, hatta vampir ve kurt adam gibi en geleneksel canavarlar dahi hayallerimizde yaşamaya devam eder, hepsi bize karşı kötü niyetle doludur.

Canavarca kötülük anlayışını ilkel olarak tarif etmek cazip gelse de aslında modern çağda da beslendiği kaynaklar vardır. Elbette modern öncesi düşünceyle bariz bağlantılara sahiptir; kötülük hakkında antropolojik bir çalışma yapan David Pocock, bu insanlık dışı insan kavramının tam da "ilkel" toplumlardaki kötü insan anlayışı olduğuna işaret eder, "hem insanlığa dahil hem de insanlığın sınırları dışında bulunan, aynı anda insan olan ve olmayan yaratıklara inanıştır" bu (Pocock 1985: 48) ve bunlar "paradoksal biçimde insan olmayan" kişilerdir (Pocock 1985: 49). Gerçekten kötü birinin saikleri bu nedenle akla sığmaz, normal insanlar tarafından anlaşılamaz ve kötülük kavramının kullanılmasına yol açan tam da bu açıklayamama durumudur (Pocock 1985: 49), sanki kötülük fikri burada devreye girip tam bir açıklama sağlıyormuş gibidir. Ne var ki saikler ve eylemler anlaşılamazsa onlar hakkında yargıda bulunulamaz. Pocock şöyle der: "Kötülük eyleminin kendisi, insan adaletinin dışındadır" (Pocock 1985: 52). Bununla birlikte, en eski kötülük felsefelerinin bir diğer unsuru müphemliktir. Örneğin, antik Yunan düşüncesinde Tanrı ve insanlık arasında

bir kuvvet veya enerji olan "*daimon*" fikrini buluruz (Flint 1999: 280). Bunlar arada bulunan yaratıklardır, insan ile tanrısal olanın karışımıdır ve hem yararı hem zararı dokunabilen çiftkutuplu varlıklardır. Tanrısal güçlerin ve insani duyguların karışımı olmaları onları son derece tehlikeli hale getirse de hiçbiri katışıksız iyi veya kötü değildir. Modern kurmacada ortaya çıkan canavar ise başka bir şeydir zira burada, dikkatli olduğumuz takdirde faydalı amaçlarla kullanabileceğimiz kuvvetli ve öngörülemez bir güçten ziyade, en derin ıstırabı çektirerek bizi mahvetmekten başka bir şey istemeyen saf kötülük söz konusudur. Bu kötülüğe çoğu zaman son anda, muazzam çabalarla ve büyük bedeller ödenerek direnç gösterilebilir; korkunç olay örgüleri olan Gotik masallarda ise hiç direnç gösterilemez. Antik görüşün bir başka yönü ise "*daimon*'ların" daha tanrısal güçlerin aracıları olmaları, örneğin tanrılar katı ile yeryüzü arasında mesaj getirip götürebilmeleridir. Modern canavarlar bize mesaj vermez, bağımsız birer faildirler, bizim mahvımızdan başka bir şeyle uğraşmazlar. Bir mesaj taşıyorsa şayet bu mesaj metafor şeklini alır.

Canavarca kötülük anlayışının ikna gücünü azaltan problem, neden bazı insanların diğerlerinden radikal biçimde farklılık gösteren bir doğaya sahip olduklarıdır: Nasıl insanlık dışı varlıklar haline gelirler? Kurmaca temsillerde bu büyük bir problem değildir zira karakterlerin doğası çoğu zaman açıklama girişiminde bulunulmadan verilmiştir; mitolojilerde ise bu, karakterlerin anlatıdaki temel rolüyle sunulur: Bazı karakterler anlatıdaki işlevi nedeniyle kötüdür. Bununla birlikte, çoğu zaman kurmaca ve mitolojide, kötü karakterin varlığı iki (veya daha fazla) dünya modeliyle açıklanır: Kötü canavar başka bir dünyadan gelmiştir ve *bizim* dünyamızdaki varlığını açıklamak için yapmamız gereken tek şey, yolculuğunu betimlemektir; o dünyanın nasıl olduğunu hiç bilmediğimizden canavarın doğasını açıklamamız da gerekmez. Bu modelin en bariz görüldüğü yer, her zaman çok kuvvetli ve popüler olan uzaylı istilası konulu bilimkurgu anlatılarıdır. Ancak iki dünya modeli korku anlatılarında da bulunabilir. Muazzam popülerlik kazanan Amerikan televizyon dizisi *Buffy the Vampire Slayer*'da Buffy ile

arkadaşları, California'nın Sunnydale kasabasını –ve dünyanın geri kalanını– vampirlere ve diğer kötü canavarlara karşı savunur. Sunnydale, "cehennem ağzında," yani bizim dünyamız ile şeytani bir boyut arasındaki geçiş üzerine kurulduğu için kötücül faaliyetlerin cirit attığı bir yerdir. Buffy'nin karşılaştığı canavarlardan bazıları zamanını bizim dünyamızda geçirse de en beter kötücül canavarlar o şeytani boyuttan gelirler ve çoğu zaman verilen mücadele bir kıyamet mücadelesidir: Buffy kötü düşmanlarının kapıyı açmasını, insanların ve şeytanların dünyaları arasındaki bariyerin çökmesini ve dolayısıyla insanlığın yok olmasını engellemeye çalışır.

Ancak iki dünya olsa da olmasa da canavarca kötülük anlayışının kurmacada ve mitolojideki yeri barizdir ve bu kitabın tekrarlayan temalarından biri, bu kötücül failliğin buna benzer kurgusal tasvirlerinin, bu özgül kötülük mitinin, gerçek dünyada belirli grupları ve bireyleri tasvir etmek için ne sıklıkta kullanıldığı olacaktır. Popüler medya katilleri, tecavüzcüleri ve başkalarını çabucak canavar ilan eder. Elbette problem, bu insanların canavarlıkları nedeniyle insandan yukarıda veya aşağıda olmaları ve tüm canavarlar gibi son derece tehlikeli olup neredeyse ortadan kaldırılmayı hak etmeleridir. Nihayetinde bunlar gerçekten insan değildir. Daha kötüsü, yetkili makamlar onları ortadan kaldırmazsa sıradan insanlar bunu yapmak için seferber olacaktır. 2000 yılı Ağustos ayında, İngiltere'deki *News of the World* gazetesi, sekiz yaşındaki bir kızın cinayete kurban gitmesinden sonra, hüküm giyen pedofilleri ifşa etmek için bir kampanya başlattı. Bu kişilerin canavarlıkla özdeşleştirilmesinin ardından, toplumun "endişeli" üyeleri, söz konusu kişileri yaşadıkları yerden kovmayı hatta öldürmeyi hedefleyen gözdağı ve şiddet kampanyaları yürüttü. Yorumculardan biri bu kampanyaları cadı avı çılgınlığı olarak tasvir etti.

Saf Anlayış

Saf kötülük anlayışı, kötülüğü kavrayışı bakımından canavarlık görüşünün temel özelliklerini paylaşır, yani insan failler başkalarının mahvını sırf mahvetme uğruna bir proje olarak uygulamayı

özgürce seçme kapasitesine sahiptir. Bir kez daha kötülük, insanın eylemleri için tam bir açıklamadır. Ancak radikal bir farkla: Bu anlayışa göre, insanlar ile canavarlar arasında keskin bir ayrım yoktur; saf kötülük kapasitesi ayrım gözetmeden insan faillerin tamamında bulunur. Bu eylemleri gerçekleştirenler canavar veya insanlık dışı insanlar değildirler, alabildiğine insandırlar. Bunlar insanlığın sınırlarının dışında da değildirler, sınırı yanlış yerden çeken biz olmuşuzdur. Geleneksel biçimiyle canavarca kötülük anlayışını canavarlardan değil kendimizden saklanmak için kullanırız. Saf kötülük teorisinin merkezinde, ne kadar berbat olsa da herhangi bir olanağı seçme özgürlüğü yatar. Joan Copjec, kötülüğü "özgür insanlığın eşsiz ürünü" olarak tarif eder (Copjec 1996a: xi). Toplumsal ve psikolojik kuvvetlerin determinizmine karşı özgür irade olanağını öne sürecek olursak başkalarının mahvını sırf mahvetme uğruna istemek olanaklardan biri olmalıdır. Özgürlük filozofları bu olanağı nasıl reddedebilirler?

Saf Olmayan Anlayış

Yine de inkâr ederler ve bu bizi üçüncü seküler olanağa, yani yukarıda saf olmayan anlayış olarak tarif ettiğim, modern ahlak felsefesinde gelişen kötülük anlayışına götürür. Bu felsefi anlayış, mutlak kötülüğün insanın olanaklarından biri olduğunu reddeder. Normal insan aktörler, başkalarının mahvını sırf bu uğurda istemek anlamında saf kötü olamaz. Ancak kötülüğün saf olmayan haline, sadece insana özgü bir kötülüğe muktedirdirler; bu kötülük, iktidar, servet, güvenlik veya toplumun hayrı gibi başka bir insani amaç uğruna ötekilerin ıstırabına neden olmaktır. Bu ayrımı yapan modern yazarlardan biri olan Colin McGinn saf kötülük dediği şeyi araçsal kötülükten ayırır. Saf kötülük "başka bir amaca ulaşmak için bir araç olarak değil, kötü niyet uğruna kötü niyettir," araçsal kötülük ise "zorla gasp veya dolandırıcılık ya da benzer bir durumda olduğu gibi, bir kişinin bir fayda sağlamak için ötekine zarar verdiği durumlarda meydana gelir: Burada edimin *hedefi* başkasının acı çekmesi değildir, sadece başka bir şeye ulaşmak için

zorunlu (ve belki teessür dahi yaratan) bir araçtır" (McGinn 1997: 63). Bu felsefi anlayışa göre, kötü kişi kendi hedefine ulaşmak için başkalarına ıstırap vermeye hevesli biridir fakat hedefi ıstıraptan başkadır. Bu kötülük anlayışını, son derece karamsar olan Thomas Hobbes'un da dahil olduğu ahlak teorisi geleneğinde buluruz. Hobbes insan benzerlerinden asla pek fazla bir şey beklememesine rağmen, şöyle der: "başka bir amacı olmayan birinin, diğer insanların büyük zarar görmesinden haz duyabilmesini mümkün görmüyorum" (Hobbes 1985: 126). Erdeme kayıtsızlığın kötülük için tek başına yeterli olmadığını savunan şüpheci David Hume da aynı geleneğe dahildir. "Mutlak kötü niyetli ve kindar bir yaratık, böyle bir şey varsa şayet, erdem ve kabahate karşı kayıtsız olandan daha kötü olmalıdır. Tüm duyguları insan türündeki hâkim duyguların tersi ve doğrudan karşıtı olmalıdır" (Hume 1975: 226). Hume'a göre bu, gerçekten kötü bir kişiyi insanlık dışı biri kılmak anlamına gelir ve olanaksızdır. "Mutlak, tahrik edilmemiş, çıkar gözetmeyen kötü niyete belki hiçbir insanın sinesinde yer olmamıştır" (Hume 1975: 227). Üstelik en önemlisi bu gelenek, *Salt Aklın Sınırları Dahilinde Din* metninde saf kötülük olanağını reddeden en etkili ve önemli düşünürü, Immanuel Kant'ı içerir. Ancak fenomenler dünyasıyla sınırlanmayan en radikal insan özgürlüğü teorisini sunan da bizzat Kant'tır ve buradaki muamma, insanların radikal özgürlüğünü bu olanak haricindeki tüm olanakları seçmeyle sınırlayarak nasıl savunabileceğimizdir. Kant ve diğerlerinin insan özgürlüğüne dayattıkları sınır, bir hüsnükuruntunun ifade bulmuş halinden başka bir şey değil midir yoksa?

Psikolojik Anlayış

Son seküler olanak, kötülüğün varlığını insanın bir kapasitesi olarak topyekûn reddetmek ve odağı insanın özgürlüğünden insanlık durumuna kaydırmaktır. Psikolojik anlayışa göre, insanların kötü diye tarif ettiğimiz eylemlerde bulundukları durumlarda, onların bu eylemleri özgürce ve rasyonel seçmelerini gerektirmeyen bir açıklama bulunmalıdır. Düzgün bir açıklama, bunun yerine am-

pirik nedenlere dayanacaktır; onların sosyal ve psikolojik geçmişiyle, beyinlerinin fizyolojik durumuyla ya da eylemde bulunmak zorunda kaldıkları uç koşullarla ilgilidir. Kabaca ifade etmek gerekirse bu deliliğe veya zorunluluğa dayanan açıklamadır. Delilik söz konusuysa insanların araç/amaç akıl yürütmesi gerçeklikle temas kaybından dolayı akamete uğramıştır, bu yüzden tamamen makul olabilecek amaçları onlar için anlamlı fakat bu amaçlarla tamamen orantısız araçlarla gerçekleştirmeye çalışırlar. Örneğin bahçelerinde rahatsız edilmeden kitap okuyacak huzuru ve sessizliği istedikleri için sokakta önlerine gelen herkesi kurşunlayarak öldürürler. Sosyal ve psikolojik geçmişlerindeki koşullanmaları yüzünden artık eylemlerinden gerçek anlamda sorumlu tutamadığımız insanların zorlantılı (kompülsif) davranışlarını da buraya dahil ediyorum ancak bu, ruh sağlığı ile ahlaki sorumluluk arasındaki tartışmanın sınır bölgesine girmek demek. Fakat her zaman kesin sınırlar yerine sınır bölgeleri vardır. Zorunluluğu temel alan bir açıklamaya göre normal insani amaçları uç araçlarla gerçekleştirmek zorunda kalmışlardır çünkü yakın çevreleri tüm diğer seçenekleri onlara kapatmıştır. Dahası, bu uç araçlarla gerçekleştirilmeye çalışılan insani amaçlar, hiçbir normal insanın vazgeçmesi beklenemeyecek veya hiç değilse vazgeçilip vazgeçilemeyeceği tartışmalı olan amaçlardır. Normal ve fakat alelade bir insani amacı bu kadar aşırıya kaçmayan başka araçların bulunmaması nedeniyle uç yollarla gerçekleştirmeye çalışmak (mahallede katliam yapmadan bahçede sessizliği sağlamanın imkânı yoktur) yine akıl hastalıkları alanına girmek olacaktır. Denizde bir cankurtaran filikasında kaybolan, erzakı veya yakında kurtarılma ümidi bulunmayan mürettebatın hayatta kalmak için içlerinden birini öldürüp yemesi zorunluluk açıklamasına makul bir örnektir. Yaptıkları şeyin ahlaken anlaşılabilir olduğu savunulabilir. Burada da sınır bölgeleri vardır. Bir ulus devletin yabancı bir ordu tarafından işgali, korkunç ve ölümcül direniş eylemleri gerçekleştirmekten başka bir seçenek bırakmayan bu tür uç koşullara örnek olabilir mi? Burada "terörizmle savaş" söylemine her iki perspektiften ayak basıyoruz. Delilik/zorunluluk açıklaması için kritik önem taşıyan nokta, özgürlük veya seçimin

rasyonelliğinin ortadan kaldırılmasıdır. Ya ruh hastalığı rasyonel seçimi olanaksız kılmıştır ya da koşullar özgür seçimi olanaksız kılmıştır. İhtimal olarak ortadan kalkan şey, insan faillerin bu tür şeyleri sadece yapmak istedikleri için özgürce ve rasyonel biçimde yapmayı seçebilecekleridir.

Bu olanakların tamamına sonraki bölümlerde bakacağım. Amaç, kötülük fikrinin seküler insanlık anlayışında herhangi bir yeri olup olmadığını ya da onulmaz biçimde dinî, doğaüstü veya mitolojik bir kavram olup olmadığını incelemektir. Temel problem ise açıklama problemidir ve kötülük kavramının insanın eylemlerini açıklamada herhangi bir yapıcı rol oynayıp oynayamayacağı meselesidir. "Çünkü kötü biriydi" demek kısmen de olsa bir açıklama mıdır? Diğer taraftan, psikolojik anlayışın ısrar ettiği gibi kötülük kavramını toptan terk edersek insanlık anlayışımızda büyük bir gedik açılmış olur mu? Nihayetinde kötülük kavramının bulunmadığı bir dünya görüşü bizim için anlamlı olabilir mi? İnsanların başkalarına karşı son derece vahşi ve zalim davranışlarda bulunduğu örnekler kötülük diye bir şeyin var olduğunu kanıtlamıyor mu? Bir de Bernstein'ın psikolojik anlayışla ilgili olarak getirdiği eleştiriyi, onun izahatlarımızda bıraktığı boşluğu, kötülük fikrinin cazibesinin bu boşluğu doldurmasından kaynaklandığı eleştirisini hatırlamamız gerekir. Aynı durumda bulunan başkaları bunu seçmezken Irak hapishanesindeki Amerikalı muhafızların neden kurbanlarına iğrenç bir ıstırap çektirdiklerini sorduğumuzda "çünkü kötüydüler" demek onlar hakkındaki izahatımızı tamamlar ve bize bilmemiz gereken her şeyi söyler.

Bununla birlikte, psikolojik anlayışı savunarak, "kara deliğin" dolup dolmadığını, daha ziyade yeniden mitolojiye savrulup savrulmadığımızı sorabiliriz. "Çünkü kötüydüler" demek, anlama sanrısı yaratır ve ona bel bağladığımızda hiçbir şey anlamamış olabiliriz. Gerçekten de, "kara delik" problemi en geleneksel kötülük anlayışları için bile baş belasıdır. Şeytanı, insanlığa neden eziyet ettiğini anlamak için ayrıntılı bir incelemeye tabi tutacak olursak, "çünkü kötüdür" demek kendisini ve motivasyonlarını açıklama konusunda paradoks teşkil edecek ölçüde sınıfta kalır. Bununla

birlikte, psikolojik anlayış bize kötülüğün metafiziği –radikal yokluğu– hakkında doğru anlayışı sunabilse de, kötülük fikrinin imgelemlerimizde neden bu kadar güçlü bir hâkimiyetinin olduğunu açıklamada yetersiz kalır. Öyle ki bir rüyanın parçası olduğunu görebilsek de rüyayı gerçeklikle durmaksızın karıştırırız. Bu izahat, kötülüğün mit olarak reddedilmesinin temel bileşeni olmalıdır. Olanaklardan biri kendi ruhsallığımızı inceleyerek neden bu kadar korktuğumuzu keşfetmeye çalışmaktır. Burada psikolojik olandan psikanalitik olana geçer, bize musallat olan doğaüstü canavarların gerçek biçimini bulmak için bilinç dışına doğru yolculuğa çıkarız. Bilinç dışının keşfedilebileceği yerlerden biri kuşkusuz kurmaca dünyasıdır, şeytani ve insani canavarlar burada gündelik yaşantının olağan unsurudur. Başka bir olanak ise kötülük kavramını insanın baskıcı tarafını düzenleyen disipline edici bir söylem olarak anlamaktır; bu anlayış Michel Foucault'nun çalışmalarına dayanır. Üçüncü olanak ise kötülüğü mitoloji arka planında anlamaktır; ne zaman birini kötücül olarak tarif etsek onu mitolojik bir anlatıya yerleştiriyor, dünya tarihinde oynayacağı belirli bir rol atfediyoruzdur. Bu anlamda kötülük, büyük anlatıların en büyüğüdür.

Kötülüğün anlamları sorusunun arkasında çok daha temel bir soru, insanlığın anlamı sorusu yatar zira her bir kötülük anlayışına insan olmanın ne demek olduğuna dair bir anlayış eşlik eder. Yeni bir kötülük anlayışına ihtiyaç duyulduğunu keşfedersek, insanlık ile insanlık dışı arasında kabul edilen sınırlar silinirken yeni bir insan modeline ihtiyaç duyulduğunu da keşfetmiş oluruz. Bu, ahlak ve siyaset felsefesi açısından muazzam sonuçlar doğurur zira bunların temelinde insanın sınırlarına yönelik bir anlayış yatar; kötülük fikri ise bu sınırları hem tahkim eder hem de altüst eder; ayrıca, insanların bu sınırları aştıkları durumlarla ve onları yargılayıp cezalandırma kapasitemizle ilgili önemli içerimlere sahiptir. Bir taraftan, yargıda bulunmak olanaksızdır ve cezalandırmanın kendisi insanlık dışı olabilir. Diğer taraftan, belki özellikle insanın sınırlarını korumak için böyle yargılarda bulunulmalı ve yapılan şeyin iadesi olarak ceza verilmelidir. Tarihimizdeki en dehşet verici edimlerin bazılarının rasyonel failler tarafından özgürce seçildiğini

kabul etmek zorundayız. Bu olanak hem topluluk düzeyinde hem de bireyselliğimiz düzeyinde bize musallat olmaya devam eder. Topluluk düzeyinde insanlığını çiğneyen rahatsız edici derecede çok kişiye nasıl muamele edileceğiyle ilgili olarak karşımıza çıkan derin ikilemlerden dolayı, bireysellik düzeyinde ise, kendi insanlığımız, kim ve ne olduğumuz, neyi yapıp neyi yapamayacağımıza dair güvensizliğimizden dolayı yakamızı bırakmaz. İnsanların başka pek çok insana yaptıkları dehşet verici şeylere tanık olmak, bizim de aynısını veya daha kötüsünü yapma kapasitesine sahip olduğumuz ihtimaliyle yüz yüze bırakır bizi. Öyle ki kötülük kavramının muhtemel anlamlarından biri, onu kendimizden saklanmak için kullanmamız olabilir.

Felsefe Tarihi Hakkında

Bu bölümü tamamlamadan önce iki noktaya daha değineceğim. Birincisi, önceki çalışmam siyaset teorisi ve göç üzerineydi (Cole 2000). O çalışma ile bu proje arasındaki bağlantıları kaydetmek yerinde olacaktır. O kitapta, insanların kendilerini ötekilerden ayırt etmek için çektikleri çizgilerin ve sınırların hayali ve temelsiz olduğunu savunmuştum. Oradaki sav, bu çizgi ve sınırların, bir topluluğun üyesi olmanın ne demek olduğuna dair hakiki bir etik görüşte hiçbir meşru rol oynayamayacağını savunmaktı. Burada sınır insanlığın sınırı olsa da problem aynıdır ve eğer bu sınır hayaliyse insan olmanın ne demek olduğuna dair hakiki bir etik görüşe sahip değiliz demektir. Kötülük fikri bu sınırı belirlemede rol oynar gibidir ama burada savunduğum ve bu kitap boyunca savunmaya devam edeceğim görüş, aslında büyük ölçüde bu sınırın altını oyduğudur. Zira keşfedeceğimiz şey düşmanın her zaman içeride olduğudur: Bundan kaçamayacağımızı gösteren bir olgu, şayet saf kötülük dünyada gerçekten varsa onu dünyaya getirenin insanlar olduğudur. Bu insanların tamamını sapkın canavarlar, ruh hastaları veya zorlu koşullar karşısında çaresiz –dolayısıyla ya *gerçekten* kötü olmayan ya da insan olmayan– kimseler ilan ederek sınırı güçlendirebiliriz. Fakat bu savunmaların hepsi çökebilir ve Judith

Halberstam'ın ifadesiyle "insanı canavarlığa karşı sığınak haline getirme" çabası beyhude olabilir (Halberstam 1995: 188).

İkinci ve son nokta ise şudur: Felsefe tarihi fikrini, kötülüğün olası anlamlarının izini sürmek için bir yöntem bulmak üzere kullanacağım ve farklı alanlardaki kaynaklara başvuracağım. Felsefe tarihi fikrini Jonathan Rée'den alıyorum (Rée 2000). Bu, kötülüğe bir fenomen olarak yaklaşmaktır ve Rée'nin sözleriyle "bir şeye bir fenomen olarak yaklaşmak ona bir nesne olarak değil, bir başlık veya tema olarak yaklaşmaktır: Az çok anlaşılabilir üst üste binmiş deneyim katmanlarından ibaret büyük bir soğan gibi hayal edebilirsiniz bunu. Tarihten miras alınan, anılarla, korkularla ve arzularla olgunlaşan insan algılarının bir başlığı; aşk, nefret, takıntı ve büyülenmeden oluşan bir tema; kısacası sadece felsefe tarihinin farklı eğilimleriyle erişim sağlanabilen, ihtilaf halindeki yorumlardan oluşan bir hengâmedir" (Rée 2000: 7). Bir felsefe tarihi, "sıradan sağduyuya sızarak dünyada gerçek kuvvetler haline gelen, bireysel seçimlerimize rehberlik eden ve hatta grupların veya sınıfların kaderini toptan belirleyen metafizik mefhumlara adar kendini ..." (Rée 2000: 382). Kötülük kavramı böyle bir yöntem için, yani "sağduyuya sızan metafizik bir mefhum" ve dünyada gerçek bir kuvvet haline gelen bir kavram olarak ele alınmak için ideal bir konu gibi görünüyor. Bu tür bir tarihin sonunda, kötülük kavramının insanlık felsefesinde meşru bir rol oynayıp oynayamayacağı hakkında yargıda bulunabilecek bir konumda olabiliriz.

Sonuç

Dört olası seküler kötülük anlayışı tespit etmiş olsam da sonuçta çekişmenin saf kötülük anlayışı ile onun psikoloji temelli reddi arasında olduğunu düşünüyorum ve bu ikisi arasında benim tercihim psikoloji temelli reddiyedir. Saf anlayışa karşı nihai ve kesin olabilecek herhangi bir felsefi çürütme sunmuyorum, bundan ziyade neden reddetmemiz gerektiğiyle ilgili ahlaki, siyasi ve psikolojik gerekçeler sunuyorum. Saf anlayışı söylemi kanımca son derece tehlikeli ve insanlık karşıtı bir söylemdir ve terk edilmesi bizim için

daha iyi olur. 3. Bölümde felsefi, saf olmayan kötülük anlayışını ele alarak neden tutarsız olduğunu gösteriyorum. Bu gösterildiğinde, kitabın saf ve psikolojik görüşler arasında bir tartışma şeklini alacağı varsayılabilir. Bununla birlikte, canavarca kötülük anlayışını şimdiden bir kenara bıraksam da Krafft-Ebing'in metninde olduğu gibi belirli kritik noktalarda görüş alanımıza girmeyi sürdürerek tekrar tekrar karşımıza geldiğini göreceğiz.

Dolayısıyla bu kitap, saf ve psikolojik anlayışlar arasında bir tartışmadan ibaret değildir, aynı zamanda canavarlık anlayışının durmadan gündeme gelerek alan üzerinde hâkimiyet kurma şekillerini de kaydeder. 4. Bölümde, 16. ve 17. yüzyıllarda Avrupa ve Kuzey Amerika'daki cadı mahkemeleri tarihsel fenomenini ve 18. yüzyılda Doğu Avrupa'da sökün eden vampir salgınını çalışırken bu anlayışla karşılaşacağız. "Cadılara" saldırmak için seferber olan, mezarlarından çıkan hortlaklardan korunmak için insanları dinî makamlara itaat etmeye ikna eden işte bu canavarca kötülük mitiydi. 5. Bölümde şu soruyu soruyorum: Neden korkuyoruz? Dinî veya siyasi makamların korkularımızı ve güvensizliklerimizi bu kadar etkili sömürmesine olanak sağlayan nedir? Sigmund Freud ve Julia Kristeva'nın sunduğu türden psikanalitik açıklamalara bakacak ve onlara kötülüğün film, televizyon ve edebiyattaki kurgusal varlığı üzerinden yaklaşacağım. Kötücül canavarlardan, çoğu zaman başka bir dünyadan gelen istilacılardan duyulan korku burada bir kez daha tekrarlayan bir tema olarak geri döner.

Kurmacada süreğen imgelerden biri şerir çocuktur zira çocuklar kendi masumiyetlerinde özellikle korkutucudur. 6. Bölümde çocukların gerçek dünyada şeytanlaştırılmasını inceleyecek, James Bulger'ın katilleri örneğine ve hem kültürel hem hukuki anlamda gördükleri muameleye bakacağım. Burada cinayet işleyen çocukların "gerçek" çocuklar olamayacağı, kılık değiştirmiş canavarlar oldukları görüşüne karşı argümanlarımı sunarken psikolojik anlayışın kötü canavarlar mitiyle doğrudan zıtlaştığını göreceğiz. 7. Bölüm, "karakter" fikrini ve "kötü" karakterlerden söz etmenin anlamlı olup olmadığını incelemek için felsefi argümana geri dönüyor. Bu karakterleri kınamak için kötülük kavramını kullan-

mamız gerektiğini savunan John Kekes'in görüşlerini ayrıntılı inceleyeceğim. Ancak burada da yine, anlatının ardına canavarlık anlayışının gizlendiğini göreceğiz, nitekim bu anlatıya göre kötü karakterli insanları tespit *edebilecek olsaydık* onları kınayıp dışlamamız ve kefaret imkânından mahrum bırakmamız gerekirdi. 8. Bölüm kötülük kavramının insan failliğinin tarifinde kullanışlı bir rol oynadığını reddetmek isteyen herkese karşı en zorlu meydan okuma olan Holokost ile yüzleşiyor. Yine de kötülük fikrinin bu tür olayların nasıl gerçekleştiğini anlamamıza yardımcı olmadığını savunuyorum ve bu nedenle bu örnekte dahi önemini sorguluyorum. Canavarca kötülük anlayışı yine burada da etkilidir; Nazi liderlerini ve yandaşlarını, Yahudi halkının Almanya'yı ve genel anlamda uygarlığı mahvetmeye kararlı şeytani bir düşman olduğu inancıyla harekete geçiren antisemitizmde iş başındadır. Ama aynısını Nazi liderlerinin ve Holokost'a katılanların tasvirinde de görüyoruz: "Sıradan" Almanlar olamazlar, bir tür şeytani varlık olmaları gerekir.

Son olarak, 9. Bölümde, 21. yüzyıl mitolojilerine, örneğin mahvolmamız için yaşayan doğaüstü güçlere sahip şeytani bir düşmanla bizi bir kere daha karşı karşıya bırakan küresel terörizm mitine bakıyorum. Canavarca kötülük mitinden yine kurtulamıyoruz, ve burada anlamamız gereken şey, siyasi toplulukların ne ölçüde hayali canavarların korkusuyla kurulduğu. Demem o ki, kötülük kavramı hakkında objektif, serinkanlı bir felsefi çalışma kaleme almak isterken kendimi hiç de felsefi olmayan bir heyulanın karşısında buldum ve yazdığım şey çoğunlukla bu canavara karşı öfkeli bir polemik niteliğinde. Sonuç olarak kötülük fikrinin felsefi bir kavram olmadığını, şüphesiz psikolojik bir kavram da olmadığını ve hatta dinî bir kavram dahi olmadığını söylüyorum. Dünya tarihine dair büyük anlatılarda oynayacak rolü olan mitolojik bir kavramdır. Birilerini kötü olarak tarif etmek *o kişiler* hakkında bir şey söylemek değil, onları bir anlatı gücünün mağdurları olarak, bir hikâyede belirli ve yazılmış bir rolü oynayan karakterler olarak konumlandırmaktır. 2. Bölümde Şeytan fikrinin tarihine bakıp bu tarihe göre Şeytan figürünün bir cemaati kötü bir düşman korku-

suyla seferber etmek bakımından daima politik bir rol oynadığını, bu düşmanın çoğu zaman cemaatin *içinde ve* bizim gibi görünmekle birlikte kılık değiştirmiş bir canavar formunda bulunduğunu savunuyorum. Son bölümde bu temaya geri dönerek Şeytanın sadece mitoloji bağlamında tutarlı bir figür olduğunu, bu mitoloji dışında ne Şeytanın ne de kötülük fikrinin anlamlı olduğunu öne süreceğim. Dünya tarihine ilişkin büyük mitolojik anlatıların yokluğunda kötülük fikrini terk etmeliyiz.

II

Şeytani Kötülük: Şeytanı Aramak

Şeytanı Tanıyalım

Her gün, televizyonda veya gazetelerde, insanların diğer insanlara karşı en dehşet verici eylemlerde bulunabileceklerini gösteren kanıtlarla karşılaşıyorum. Hele siz de benim gibi hayvanların etik için önem taşıdığını düşünüyorsanız mezalim kataloğu daha da büyür. Bu eylemlerin en azından bazılarını anlamanın bir yolu, onları şeytani saymak, başkalarını, mahvetmekten başka bir amaç gütmeden mahvetme ve ıstıraba sürükleme kararlılığı olarak görmektir. Çoğuna, öfke, cehalet veya suya düşmüş ümitlerin neden olduğu anlaşılabilir ancak bazıları ağza alınmaz ve havsalaya sığmaz eylemler olarak öne çıkar. "Çünkü kötü biriydi" demenin "neden bunu yaptı?" sorusuna tam bir yanıt teşkil ettiği yer burasıdır, ancak bu yanıt bizi kafa karıştıran, çıkmaz bir sokağa götürür gibidir. 1. Bölümde açıkladığım gibi, kötülüğün canavarca ve saf biçimleri bu şeytani kötülük olanağına dayanır ve bu yüzden bizi bu çıkmaz sokaktan çıkarmaya yelteniyor gibi görünür: Ama gerçekten aydınlatıcı olacaklarsa insan davra-

nışlarına dair birer açıklama olarak iş görüp göremeyeceklerini anlamamız gerekir.

Şeytani kötülük, Batı düşüncesinde *Satan* veya *Devil* figürüyle bariz bir tarihsel ve kavramsal bağlantıya sahiptir ve açıklama olarak iş görebilme yollarından biri, Şeytan'ın kendi emellerine ulaşmak için insanlar aracılığıyla hareket ettiği fikridir. Bu açıklamayı bu bölümün ilerleyen kısımlarında daha yakından inceleyeceğim çünkü "aydın" ve yüksek eğitim almış insanların da aralarında yer aldığı pek çok kişi buna inanıyor. Ancak bölümün ilk kısımlarında Şeytan fikrinin tarihine yakından bakacağım. Tartışabileceğimiz daha acil ve güncel kötülük problemleri varken kadim metinlerin yorumlarına geri dönmek gereksiz gibi görünse de bunu yapmamın geçerli seküler sebepleri var. Kötülüğün saf ve canavarca olabileceği anlayışı şeytani kötülüğe güçlü bir şekilde bağlıdır ve canavarlık anlayışını (insan biçiminde ayrıca bir canavar güruhu bulunduğu görüşünü) ciddiye almasam da saf kötülük anlayışını, yani tüm insanların saf kötülük kapasitesine sahip olduğu anlayışını ciddiye alıyorum. Saf kötülük anlayışının bir mana ifade etmesi için Şeytan'ın var olması gerektiği anlamına gelmez bu, sadece onun gibi olma kapasitesine sahip olduğumuz anlamına gelir. Dolayısıyla, Şeytanın karakterini anlarken aslında kendi benliğimizi anlamaya başlıyoruzdur.

Jeffrey Burton Russell, Şeytan'ın tarihi üzerine son derece değerli ve ayrıntılı çalışmalarında, ahlaki, doğal, metafizik ve kozmik olmak üzere dört farklı kötülük türü tespit eder: Ona göre kötülük "...akıllı bir varlığın duyarlı bir varlığa bilerek ve isteyerek acı çektirmesi" (Russell 1989: 1) anlamında ahlaki; "...kanser veya kasırgalar gibi doğal süreçlerden kaynaklanan ıstırap" (1989: 2) anlamında doğal; "...hiçbir düzen Tanrı kadar mükemmel olamayacağından, yaratılmış herhangi bir kozmosta zorunlulukla var olan mükemmellik noksanlığı" (1989: 1) anlamında metafizik olabilir. Kozmosun imhasını hedefleyen kozmik kötülük ise Şeytan'ın işidir. "Acı çektirmek için acı çektiren, kötülük uğruna kötülük yapan Şeytan, tanımı gereği kozmik kötülüğün kişileşmiş halidir" (1989: 2). Ancak Russell "Şeytan kavramının anlamlı olup olmadığı" sorusunu da gündeme getirir (1989: 2). Anlamlı olmadığı ortaya çı-

karsa, insanın kötülüğüne dair en rahatsız edici açıklamaların da manasını yitirmesi olasıdır. Paradoksal olarak karşımıza çıkacak soru, "Şeytan, şeytani bir kötülük kapasitesine sahip midir?" sorusu olacaktır. Şeytani kötülük mefhumu o kadar tutarsız olabilir ki Şeytan dahi radikal bir şekilde tutarsız bir figür olmadıkça bu tür kötülüğü gerçekleştiremeyebilir.

Eski Ahit'te Şeytan

Batı düşüncesinde Şeytan figürüne yönelik bir inceleme, onun kaynağını sorarak işe başlamalıdır ve bariz başlangıçlardan biri İbranilerin Kitabı Mukaddes'i veya Hristiyanların Eski Ahit'idir. Ancak bu bariz başlangıç ne yazık ki son derece yanıltıcıdır; Şeytan'ın kökenlerini bulmak için epey dedektiflik işi yaparak tarihsel, mitolojik ve kurmaca diğer kaynaklara bakmamız gerekecek. Bu işe girişmeden önce Eski Ahit'e bakmanın neden bir hata olduğu bir açıklama gerektiriyor. Açıklamanın ilk kısmı şudur: Kitabı Mukaddes Hristiyanlar için bugüne kadar var olan en güvenilir metin olsa da, özellikle Eski Ahit binlerce yıllık çevirilerin ürünüdür ve bu çeviriler ideolojik olmalarıyla nam salmıştır. Örneğin, Eski Ahit'in sırası, ideolojik nedenlerle İbranilerin Kitabı Mukaddes'inden çok farklıdır. Musevilikte İbranice metinler *Tanakh* olarak bilinir (Sarna 1987: 152). TaNaKh, Tevrat, *Nevi'im* (Peygamberler) ve *Ketuvim* (Yazılar) olmak üzere kitabın üç bölümünü temsil eden bir kısaltmadır. Tevrat; Hristiyanlar tarafından *Pentateuch* [Musa'nın Beş Kitabı] olarak bilinir ve Tekvin, Çıkış, Levililer, Sayılar ve Tesniye olmak üzere beş kitaptan oluşur ve dünyanın yaratılışından başlayarak Musa'nın ölümünü ve vadedilmiş topraklara gelişi kapsar. *Nevi'im*, MÖ 560'ta Babil sürgünüyle sona eren tarihsel anlatıyı devam ettiren geçmiş peygamberleri ve ardından, İsrail ve Yahuda'daki sonraki peygamberlerin işlerini içerir. *Ketuvim,* diğer iki bölüme daha sonra eklendiğini düşündürecek şekilde derlenmiş farklı yazı türlerinden oluşsa da bazı unsurları *Nevi'im*'den eskidir. Kitabı Mukaddes, İskenderiye'de Helenleşen Yahudi cemaatinin ihtiyaçlarını karşılamak üzere MÖ 3. yüzyılda

başlayıp MS 132'de biten bir girişimle Yunancaya çevrilerek *Septuaginta* adını almıştır. Burada belli bir yeniden düzenleme ve farklılaşma söz konusu olmakla birlikte nedeni açık değildir (Sarna 1987: 155). Hristiyan Kilisesinin resmi Kitabı Mukaddes'i haline gelen, bu Yunanca versiyondur, Yeni Ahit'in kitapları ise MS 50-150 yıllarında üretilmiştir. Latince versiyonu ise (St. Jerome'a ait *Vulgate çevirisi*) M.S. 405'te üretilmiştir. İlk İngilizce çeviri 1395 yılında, John Wycliffe'in yönetiminde ortaya çıksa da bazı kısımları bu tarihten önce çevrilmiştir. En önemlisi, 1525 yılında William Tyndale'in çevirip bastığı İngilizce versiyondur.

Eski Ahit, Hristiyan Kilisesinin ilk dönemlerinde, Tevrat, Tarihsel Olaylar, Kutsal Şiirler ve Peygamberler olmak üzere dört bölüm halinde yeniden düzenlendi. 1611'de yazılan "Kral James Onaylı Versiyon" metninin yakınlardaki bir baskısının editörleri ve yorumcuları olan Robert Carroll ve Stephen Prickett, bu yeniden düzenlemenin metnin karakterini bütünüyle değiştirdiğini savunmaktadır. İbrani düzenleme "aynı anda zamansız ve açık" olup "Tanrı'nın sorgulanması ve daimî sürgün örgüsüne" işaret etmektedir (Carroll ve Prickett 1998: xiv). Hristiyan düzenleme, "Yeni Ahit'te neyin izlenmesi gerektiğine dair polemik, hatta doktrin niteliğinde bir ibredir" (Carroll ve Prickett 1998: xiv), bu da onu "ucu açık bir arayıştan ziyade dinamik ve maksatlı bir sıralanış" haline getirmektedir (Carroll ve Prickett 1998: xv). En önemlisi, Yeni Ahit'e işaret etmek için Peygamberler bölümünün sona yerleştirilmesi ve kanonun "İşte habercimi gönderiyorum. Önümde yolu hazırlayacak"[1] ve Rabbin günü yakındır diyen Malaki ile sonlandırılmasıdır (Carroll ve Prickett 1998: *Old Testament* 1038). Sarna şu yorumda bulunur: "Bu farklı sıralanış, Yahudilerin İbranice yazıtlarının Yeni Ahit tarafından kemale erdirildiği yollu Kilise'nin iddiasını ifade etmeye çok uygundu" (Sarna 1987: 156). Elbette çeviri süreci de ideolojikti, en azından dogmatikti. Bu süreçte "çevirinin bağlamı da, bazen köklü anlam değişimlerine yol açacak şekilde dönüşüme uğruyordu" (Carroll ve Prickett 1998: xvi). Bunu akıl-

1 Kutsal Kitap: Yeni Çeviri, "Eski Antlaşma" (Malaki: 3). Kitabı Mukaddes Şirketi & Yeni Yaşam Yayınları: 2018 (ç.n.)

da tutarak, Eski Ahit'teki Şeytana büyük bir dikkatle yaklaşmamız gerekir zira onun Eski Ahit'teki varlığı İbraniceden yapılan hatalı çeviriye doğrudan örnek teşkil eder. Carroll ve Prickett'in söylediklerine ikna olursak bu hatalı çeviri ideolojik veya dogmatik maksat taşıyan kasıtlı bir hatalı çeviri olabilir. Bu doğruysa Şeytan figürünün oynayacağı ideolojik veya dogmatik bir rol var demektir ve bu rol büyük ölçüde şeytani kötülük anlayışına yansır. Bu anlayış da ideolojik bir rol oynayabilir ve belki de tüm mesele bundan ibarettir. Burada hiç değilse şeytani kötülüğün gerçekliğini reddedebileceğimiz kanıtlara sahip olabilir, bu sayede saf insani kötülük anlayışını reddederek kötülük fikrini siyasi emellerine ulaşmak için kullananların ideolojik motivasyonlarını sorgulayabiliriz.

Eski Ahit'te Eyüp Kitabı şöyle başlar: "Ûs ülkesinde Eyüp adında bir adam yaşardı. Kusursuz, doğru bir adamdı. Tanrı'dan korkar, kötülükten kaçınırdı"[1] (Carroll ve Prickett 1998: *Old Testament* 607). Hikâye tanıdıktır ve ana karakterlerin hepsini içerir: Tanrı, Şeytan ve eziyet çeken bir insan. İmanını sınamak isteyen Şeytan Eyüp'e eziyet çektirir ve Eyüp'ün Tanrı'ya şükretme gerekçesi olan her şey tek tek mahvolur. Çektiği eziyet sırasında Eyüp sağlam durur ve bu hikâye imanın gücünü, Şeytan'ın yaptıklarının böyle bir iman karşısında hiç işe yaramayacağını kanıtlar. Hikâyenin ana fikri elbette Tanrı'ya iman edersek Şeytan'ın bize gerçekten zarar veremeyeceğidir. Ama Eyüp Kitabı'na dair yapılan bu okuma bir yorum olarak fena bir şekilde sınıfta kalır zira Şeytan Eyüp'e *gerçekten* korkunç zarar verir ve Eyüp'ün bu kozmik deneyin sahne dekorları olan pek çok masum yakını da acı çeker: Yedi oğlu helak olur, tüm hizmetkârları öldürülür; hikâyenin sonunda çoğu ikame edilse de bu kozmik şakanın masum kurbanları olduklarına değinilmez bile. En rahatsız edici nokta ise Şeytan'ın tüm bunları yapmak için Tanrı'dan izin alması ve Tanrı'nın olup biten her şeyden haberdar olmasıdır. Carroll ve Prickett'e göre bu hem "kafa karıştırıcı" hem de "rahatsız edicidir" (Carroll ve Prickett 1998: 353) ve Eyüp'ü "Kitabı Mukaddes'in en rahatsız edici kitaplarından biri" haline getirir (Carroll ve Prickett 1998: 353-4). Ancak gerçek şu ki bura-

1 A.g.e. "Eski Antlaşma," Eyüp: 1 (ç.n.)

daki karakterlerin hiçbiri tam anlamıyla sandığımız kişiler değildir. Karşılaştığımız Tanrı elbette Hristiyanlığın Tanrısı değildir; semavi bir bahse tutuşmak şöyle dursun, bu Tanrı iyi ve inançlı bir kulunu hiçbir zaman Şeytan'ın ellerine bırakmazdı. Buradaki Şeytan da Yeni Ahit ve sonraki metinlerde Tanrı ile İsa'nın karşıtı olarak bulunan Şeytan değildir.

Russell, Eski Ahit'tin çoğu kısımlarında Tanrı'nın hem karanlık hem aydınlık, hem iyi hem kötü olduğuna işaret eder (Russell 1989: 28). Burada Tanrısı düalist olan tektanrıcı bir dinle karşı karşıyayız. "Eski Ahit'teki Tanrı güçlü ve iyi olmakla birlikte gölgede kalan bir yanı vardır ve bu gölge, Museviliğin Şeytan'ının arka planının bir bölümünü oluşturur" (Russell 1989: 29). Neil Forsyth, burada "yaratıcı olduğu kadar yıkıcı yanı" da bulunan çiftkutuplu bir Tanrı'nın söz konusu olduğunu kabul eder (Forsyth 1987: 109). Bu çiftkutuplu Tanrı, zaman içinde tamamen iyi bir Tanrı'ya dönüşür ve kötülüğün kaynağı başka bir yerde bulunur. Bunu izah etmek için iki strateji mevcuttu; ilki, insanların Tanrı'dan çok uzaklaştıkları için Tanrı tarafından haklı şekilde cezalandırıldıklarını söyleyen, insanlığın yabancılaşmasını vurgulayan stratejidir (Russell 1989: 30-1). İkincisi ise Tanrı'ya karşı olan, inançlılara saldırarak onlara eziyet eden doğaüstü bir varlığın mevcudiyetidir (Russell 1989: 31). Bu, elbette Yahudilik gibi tektanrıcı bir dinde sorun yaratır ve sonucunda "tektanrıcılık ile pratik, örtük bir düalizm arasında gerilim" ortaya çıkar, bu "gerilim geç dönemindeki Musevilik ile Hristiyanlık arasında tipik bir gerilim halini almıştır" (Russell 1989: 31). Görünüşe göre ya hem iyi hem kötü olan düalist bir Tanrı'mız ya da düalizm unsurları taşıyan bir dinimiz var. Daha sonraki Yahudilik ve Hristiyanlık, Russell'ın işaret ettiği gibi ikinci yolu seçerek Şeytan figürüne alan açar.

Russell, şunu söyler: Eyüp Kitabı'nda "Şeytan insanları suçlayan, onlara karşı çıkan ve zarar veren işlevleriyle hâlihazırda bir kişiliktir. Henüz kötülük ilkesi değildir zira hâlâ Tanrı katındadır ve Tanrı'nın rızası ve emri olmadan hiçbir şey yapmaz" (Russell 1989: 37) ancak burada bile bir tür karşıtlık hissedilir. "Şeytan, Tanrı'nın gölgesi, karanlık tarafı olarak iş görür, Tanrı'nın is-

teksizce de olsa yönlendirdiği yıkıcı güçtür" (Russell 1989: 37). Başka bir yerde *mal'ak Yahweh* adlı kötücül bir ruhla, Tanrı'nın fesat çıkarmak için gönderdiği bir kötülük habercisiyle karşılaşırız. Hâkimler, Krallar ve Tarihler gibi kitaplarda *mal'ak* yavaşça Tanrı'dan bağımsızlık kazanır: "... yıkıcı tarafı giderek vurgulanır; nihayetinde tanrısallığın karanlık tarafının kişileşmiş hali olur. *Mal'ak* artık kötü melek, Şeytan, insanın ayağına dolanan, yalancı, yıkıcı ruhtur" (Russell 1989: 38). İki kutsal kitap arasındaki dönemde ele alınıp geliştirilen, Yeni Ahit'te aşağı yukarı tam haliyle Şeytan olarak, Tanrı'nın ve İsa'nın karşıtı olarak karşımıza çıkan ve dünya tarihinin Hristiyan versiyonunda kendisine net bir rol biçilen işte bu karakterdir.

Şeytansız Eski Ahit

O halde bu okumaya göre, Eski Ahit'te ortaya çıkan bir karakter, Şeytan diyeceğimiz bir figüre dönüşür. Ancak bu yorum tartışmalıdır; bir diğer Eski Ahit okumasında böyle bir figür teşhis edilemez; buna göre, Şeytan fikrinin kaynağı başka bir yerde olmalıdır. Bu Şeytan fikri çok daha sonra, bugünkü Şeytan fikrinin tümüyle ortaya çıkışından daha ileriki bir tarihte, İbranice terimlerin yanlış çevirisiyle Eski Ahit'e girmiştir. Eski Ahit metinlerinin yazıldığı zamanlarda ise bu Şeytan fikri ortada yoktu. Fakat Şeytan'ın gerçek kaynağını tespit etmeden önce, Eski Ahit metinlerinde bulunmadığını gösteren kanıtların neler olduğu sorulmalı. Breytenbach ve Day bu iddiayı öne sürerken *Satan* adının İbranice *satan* sözcüğünün İngilizceleştirilmiş hali olduğunu ifade ederek bunun İbranicede yoldan çıkmak, başkaldırmak, cezbetmek gibi Şeytan'ın oynayacağı tüm rolleri ifade eden fiillerle bağlantılı olduğu gözleminde bulunurlar. Ancak bu bağlantı sorgulanmaya açıktır ve onlara göre muhtemelen "popüler etimolojik spekülasyon ile Şeytan'la ilgili gelişmekte olan gelenekler arasındaki etkileşimden" kaynaklanmaktadır (Breytenbach ve Day 1995: 1369). Başka bir deyişle, bu sözcüklerin anlamını şekillendiren Şeytan fikridir, tersi değil. Gerçekten de bu kutsal metinlerden önce veya

onlarla aynı dönemde yazılan metinlerde *satan* ismiyle kökteş bir isim bulunmaz, dolayısıyla "*satan* adının anlamı sadece İbranice Kitabı Mukaddes'te geçtiği şekillere göre belirlenmiş olmalıdır" (Breytenbach ve Day 1995: 1370). Bu metinde de dokuz kez geçer ve bunların beşi fani insanlara, dördü semavi varlıklara atıfta bulunur. İnsanlara atıfta bulunurken özel ad değil, bağlama göre "hasım" veya "davacı" anlamına gelen genel bir addır. Dört uhrevi örneğin sadece birinde özel isim gibi bir işlev görebilir, diğer üçünde ise yine cins isimdir (Breytenbach ve Day 1995: 1370). Bu uhrevi bağlamların ilki Çölde Sayım 22:22-35'tedir, burada Tanrı, kutsal habercisi *mal'ak Yahweh*'i göndererek rıza göstermediği bir yolculuğa çıkan Balam'ın yolunu kestirir. Bu bağlamda İbranice *mal'ak*, *satan* olarak tarif edilse de Onaylı Versiyon'da sadece "rabbin meleğini" [*angel of the lord*] görürüz (Carroll ve Prickett 1998: OT195). Breytenbach ve Day şu yorumda bulunur: "Çölde Sayım 22'de *satan* olarak hareket eden semavi varlık, daha sonraki Şeytan kavramıyla pek az ortak noktaya sahiptir. Yahweh'in baş düşmanı değil habercisidir ve Yahweh'e karşı çıkmaktan ziyade onun iradesine göre hareket eder. Aslında burada Yahweh'in habercisi, İbranice Kitabı Mukaddes'in diğer yerlerinde olduğu gibi, tanrının cisimlenişidir" (Breytenbach ve Day 1995: 1372). Başka bir deyişle *mal'ak*, Balam'a göründüğü haliyle bizzat Tanrı'nın bir parçası olarak anlaşılmalıdır.

Kral James Onaylı Versiyon'da, Şeytan ilk kez Eyüp Kitabı'nda geçer. Burada "Tanrı'nın oğullarının" toplandığını görürüz, bunlardan biri İbranice *hassatan* adlı varlıktır. Bu, öncesinde belirli tanımlığın kullanıldığı bir cins isimdir; dolayısıyla "şeytanın" huzurunda olmakla birlikte Şeytan'ın huzurunda değilizdir. Breytenbach ve Day, bunun çoğu zaman özel bir hukuki unvan olan davacı [*accuser,* itham eden anlamında *müttehim* -ç.n.] olarak çevrilmekle birlikte İsrail'in hukuk sistemlerinde veya semavi kutsal konseylerde böyle bir makamın bulunduğuna dair kanıt olmadığına işaret eder. Belirli tanımlık başka yerlerde kullanıldığında etkisi "asıl kimliğin vurgusunu azaltarak karakterin anlatının ilerleyişindeki statüsüne odaklanmaktır" (Breytenbach ve Day 1995: 1373). Do-

layısıyla, Eyüp 1:16'daki *hassatan*'ı benzer bir anlamda düşünebileceğimizi savunurlar: "Asıl kimliği önemli olmayıp mevcut ve geçici statüsü davacı olarak anlatıya katılan belirli bir kutsal varlık" (Breytenbach ve Day 1995: 1373). Bu, geleneksel Şeytan fikriyle bağlantı kurabileceğimiz sürekli bir karakterin gelişimine karşı bir okuma olup *satan*'ı[1] farklı anlatılarda nispeten gevşek bir şekilde tanımlanmış bir rolü yerine getiren farklı karakterlerin bir tarifi olarak görmektedir.

Bu argüman, Eski Ahit'te semavi şeytana yapılan diğer iki atıfla desteklenir. Zekeriya 3'te, Onaylı Versiyon şöyledir: "RAB, meleğinin önünde duran Başkâhin Yeşu'yu ve onu suçlamak için sağında duran Şeytan'ı bana gösterdi"[2] (Carroll ve Prickett 1998: *Old Testament* 1027). Tanrı, başkâhin Yeşu'ya karşı çıktığı için Şeytan'ı azarlar. Bir kez daha karşımızda Yeşu'yu suçlayan *hassatan* yani şeytan ve Yeşu'yu savunan *mal'ak Yahweh* yani Rab'bin meleği bulunuyor. Bundan çıkaracağımız en bariz sonuçlardan biri, *mal'ak Yahweh* ile *hassatan*'ın en azından ayrı karakterler olduklarıdır. Breytenbach ve Day'e göre de Şeytan özel isim değildir. Bu metindeki figür, daha ziyade, Yahudi cemaatindeki bir siyasi anlaşmazlığı temsil etmekte olup bu cemaatin Yeşu'nun başkâhinliğine ve muhtemelen başkâhinlik makamının kendisine karşı çıkan unsurları somutlaştırmaktadır. Açık olan şu ki bu, Çölde Sayım 22'de karşımıza çıkan semavi varlık değildir ve bunun Eyüp'e eziyet eden figür olduğunu varsaymamız için de herhangi bir sebep yoktur (Breytenbach ve Day 1995: 1375).

I. Tarihler 21'de daha karmaşık bir problemle karşılaşırız. Onaylı Versiyon şöyle der: "Şeytan İsrailliler'e karşı çıkıp İsrail'de sayım yapması için Davut'u kışkırttı"[3] (Carroll and Prickett 1998: *Old Testament* 510). Bu, Tanrı'yı öfkelendirir. Burada İbranice ad *şeytan* belirli tanımlık olmadan yazılmıştır ve Breytenbach ve Day'e

1 İlerleyen sayfalarda küçük harfle "şeytan" olarak anılacaktır. (ç.n.)

2 A.g.e., "Eski Antlaşma," Zekeriya: 3. Kral James Onaylı Versiyon'daki metnin aslı: "Joshua the high priest standing before the angel of the Lord, and Satan standing at his right hand to resist him." (ç.n.)

3 A.g.e. "Eski Antlaşma," I. Tarihler: 21. Kral James Onaylı Versiyon'daki metnin aslı: "And Satan stood up against Israel and provoked David to number Israel." (ç.n.)

göre akademisyenlerin çoğu burada Şeytan'ın özel ad olduğunu düşünmektedir (Breytenbach ve Day 1995: 1376). Samuel'in ikinci kitabında aynı hikâye anlatılır ancak burada yasaklı sayımı yapması için Davut'u kışkırtan Tanrı'dır. Breytenbach ve Day şunu savunur: Tarihler kitabının yazarı Samuel'i kaynak metin olarak kullandığından, "Tarihler'in o günah sayımın sorumluluğunu Yahweh'in üzerinden alacak şekilde kaynak metni değiştirdiği açıktır. Bazı akademisyenler bunu, Tarihler'in Yahweh'i günahla doğrudan bağlantılı olacağı herhangi bir ilişkiden uzak tutmaya veya Yahweh'i genel anlamda kötü niyetli davranışlardan muaf tutmaya çalıştığı şeklinde yorumlamıştır" (Breytenbach ve Day 1995: 1376). Ancak bu pek anlamlı değildir zira Yahweh'in insanlara açıkça günah işlettiği pasajlar vardır. Alternatif bir açıklama olarak, Tarihler'in Yahweh'den ziyade Davut'u olabilecek en iyi şekilde göstermeye çalıştığı, Samuel'de onu kötü gösteren olaylardan uzak tutmaya çalıştığı söylenir. Sayım hikâyenin tam ortasında yer aldığı için görmezden gelinemez fakat artık günah, sayımı düzgün şekilde yapmayan Yoab karakterine aittir (Breytenbach ve Day 1995: 1377). Breytenbach ve Day'e göre bu önemlidir çünkü Tarihler'in bu şekilde hareket etme gerekçesi, metindeki *şeytan* sözcüğünü nasıl anlamamız gerektiğini söyler. Gerçekten de metne yeni bir karakter ekleyerek Yahweh'i kötü niyetli davranışlardan ayırmaya çalışıyorsa, Hristiyan Tanrı ve Şeytan arasındaki ahlaki ve tinsel düalizmin başlangıcıyla karşı karşıyayız demektir ve buradaki *şeytanı* Şeytan olarak çevirmek "gayet yerindedir" (Breytenbach ve Day 1995: 1377). Öte yandan, burada *şeytan* Davut'u idealleştirme işlevi görmek amacıyla metinde yer alıyorsa ve Yahweh'in kötü niyeti problemiyle ilgisi yoksa, "o halde bu pasajdaki *şeytan* özel isim dahi olsa terim Tanrı'nın baş düşmanı olan Şeytan'ı çağrıştırmaktan hâlâ çok uzaktır" (Breytenbach ve Day 1995: 1377). Yazarlar ikinci yorum lehine Tarihler kitabının MÖ 520 dolaylarında yazıldığına dair ek kanıtları alıntılarlar ki o durumda bu kitap *şeytanı* özel ad olarak kullanmayan Zekeriya ile çağdaş demektir; özel ad olarak kullanan metinler ancak 300 yıl sonra ortaya çıkarlar. Dolayısıyla, I. Tarihler 21'deki *şeytanın* Şeytan olması son derece olağandışıdır.

Breytenbach ve Day şu sonuca varır: "Semavi *şeytanı* içeren İbranice Kitabı Mukaddes'teki dört metin, kuvvetli ihtimalle MÖ 6. yüzyıl veya daha sonrasına tarihlendirilebilir ve Zekeriya 3'te geçen *şeytanın* Çölde Sayım 22'de *şeytan* olarak hareket eden semavi varlık olmadığı açıktır. Üstelik, dört metnin hiçbirinde *şeytan* tartışmasız şekilde özel isim olarak kullanılmamıştır. Bu verilere göre, pek çok akademisyenin yaptığı gibi İbranice Kitabı Mukaddes'te gelişim halindeki bir Şeytan mefhumunu görebileceğimizi savunmak güçtür" (Breytenbach ve Day 1995: 1377-8). Bu nedenle, Breytenbach ve Day ile birlikte ben de Eski Ahit'te Şeytan diye bir karakterin olmadığını, gelişim halinde dahi olmadığını savunma eğilimindeyim.

Şeytanın Hikâyesi

Gelgelelim, Şeytan'ın Yeni Ahit'te İsa'nın en büyük karşıtı ve karanlıklar krallığının hâkimi olarak varlığı tartışmasızdır. Burada *Satan* 33 kez, *Devil* 32 kez geçer ve zaman zaman *Beelzebub*, *Belial*, habis, cinlerin prensi ve düşman gibi adlarla yer alır. Burada Şeytan "kendine özgü bir şahsiyettir" (Gaster 1962: 227) ve bir mücadelenin yaşandığı açıktır. Russell şöyle der: "Yeni Ahit dünya görüşünde ya Tanrı'yı takip edersiniz ya da Şeytan'a tabisinizdir. Tevarüs eden günahtan dolayı dünya Şeytan'ın nüfuzu altındadır, İsa bu gücü kırmaya ve insanlık ile Tanrı arasındaki yabancılaşmayı tamir etmeye gelir" (Russell 1989: 44). Dolayısıyla Şeytan bu dünya ile, nefs ve ölümle ilişkilendirilir: "İlk günahtan itibaren Şeytan bu dünya üzerindeki gücünü artırır ta ki daha sonra egemenliğinin neredeyse tamamlandığı bugüne kadar. Ancak Tanrı eski çağın gücünü kırmak ve yeni bir çağı, Tanrı'nın Krallığı'nı getirmek için İsa'yı gönderir (Russell 1989: 44). Böylece Şeytan dünya tarihindeki rolüyle eksiksiz biçimde karşımıza çıkar: Başlangıçta Tanrı'yla birlikte cennetteydi, yenileceği son savaştan sonra, tarihin sonunda da yine aynı şey olacaktır. Ayrıca, pek çok ciniyle, kötü ruhlardan oluşan bir orduyla gelmesi de çok önemlidir; İsa'nın Şeytan ile savaşının en büyük işaretlerinden biri, cinlerin

çıkarılması ve hastalığın tedavi edilmesidir. "Cin çıkarma ayini burada bir acayiplik veya batıl inanç ürünü olmayıp Şeytan'a karşı savaşta ve dolayısıyla İncil'in verdiği mesajda merkezi rol oynar" (Russell 1989: 47). Ancak şu soru hâlâ yanıtsızdır: Şeytan Eski Ahit'ten gelmiyorsa nereden geliyor?

Yahudi ve Hristiyan metinlerinde Şeytan'ın ilk ortaya çıkışı *Apocrypha* ve *Pseudepigrapha* olarak bilinen külliyattır. *Apocrypha*, MÖ 300 ila 70 yıllarında yazılan Yahudi metinlerinden oluşan bir derleme olup kanonik statüsü tartışmalıdır. Yahudilik, pek çok Hristiyan kilisesi gibi bu metinleri kanonik kabul etmez. *Pseudepigrapha* ise bazıları Yahudiliğe bazıları ise Hristiyanlığa ait olan, MÖ 200 ile MS 200 arasındaki yazılardan oluşan bir derlemedir. Gaster'a göre Şeytan bu yazılarda "kendine özgü bir şahsiyet olarak ortaya çıkmaya başlar" (Gaster 1962: 225), Russell ise "kötülüğün tek kökenini ve özünü kişileştiren bir varlığın" (Şeytan figürünün) ortaya çıkışını ve "kötülüğün tek bir ilkesi –daha iyi bir ifadeyle patronu– kavramının gelişimini" tespit eder bu derlemede (Russell 1989: 33). Yahudi halkı önce Suriye ardından Roma işgali altında ıstırap çekerken yazılmış olan apokaliptik vahiy kitaplarından oluşan ve bu denli büyük bir ıstırabın bizzat yaptıkları bir şey nedeniyle başlarına gelmiş olabileceğine inanamayışlarını ve bundan duydukları umutsuzluğu yansıtan *Pseudepigrapha* özellikle etkili olmuştur. Örneğin Hanok Kitabı, bu ıstırabın tinsel bir nedeni olduğu teorisini geliştirir ve dolayısıyla dünyanın neden kötülüğün hâkimiyetine girdiğini açıklayan mitolojik bir tarih sunar (Russell 1989: 31). Gaster, güç kazanan düalist görüşü, dünyanın "hem Tanrı'yı hoşnutsuz kılan yaygın günahkârlıktan hem de İsrail'in düşmanlarının muazzam zulmünden sorumlu olan" kötücül bir ilkenin kontrolünde olduğu şeklinde yorumlar (Gaster 1962: 225). Buradan "kötülüğün nihai nedeni" olan baş şeytan figürü ortaya çıkar (Gaster 1962: 225). Bu baş hasmın adı Şeytan'dır ama Belial, Mastema ve Sammael diye de anılır. Ancak Gaster'a göre "kavram bir ölçüde akışkandı, Kötü Varlığın Tanrı'nın düşmanı değil hizmetkârı olduğu o eski karakterini koruduğu da oluyordu" (Gaster 1962: 226). Bu figürün mitolojisi, Tekvin dahil olmak üzere Eski

Ahit'teki hikâyelerin yeniden anlatılmasıyla kurulmuştu. Tekvin 6: 2-6, insan kadınlara şehvetle yaklaşan ve onlarla cinsel ilişkiye giren, bunun sonucunda devler ırkını ortaya çıkaran Tanrı'nın oğullarının hikâyesini anlatır. Bunun ardından büyük tufan ve Nuh'un hikâyesi gelir. *Pseudepigrapha*'daki Hanok Kitabı'nda bunlar Gözcü Meleklerdir, insan kadınlara duydukları ilgi (ayrıca bir liderleri de vardır), şehvetleri ve kibirleri nedeniyle cennetten kovulurlar (bkz. Charlesworth 1983, cilt 1: 15-16). Yine *Pseudepigrapha* içinde yer alan Jübileler Kitabı'nda, Mastema adlı figür artık Tanrı'nın kötücül taraflarını üzerine alan bir şer odağıdır. Böylece Tekvin 22'de Tanrı İbrahim'e oğlu İshak'ı kurban etmesini emrederken, Jübileler'de İbrahim'i kandıran Mastema'dır (bkz. Charlesworth 1983, cilt 2: 90-1). Aynı zamanda, Aden'deki yılanın Şeytan'ın bir tezahürü olarak gösterilmesi de burada yer alır (bkz. Charlesworth 1983, cilt 2: 260). Burada ortaya çıkıp Yeni Ahit'te devam eden şey, muhtelif temel özellikler sergileyen Şeytan'ın mitolojisidir. Şeytan cennetten ahlaki düşkünlük nedeniyle, itibar kaybıyla veya gönüllü olarak düşer; cennetten dünyaya düşer veya cennetten yer altı dünyasına iner; düşüşü ya başlangıçta ya Âdem'i kıskanması nedeniyle ya da Nuh'un zamanında Gözcü Melekler ile birlikte yahut kâh İsa'nın gelişiyle kâh İsa'nın çilesiyle veya ikinci gelişten bin yıl sonra gerçekleşir (Russell 1989: 48). Ancak genel bir örüntü söz konusudur: Şeytan bu dünyanın efendisidir, cinlerden ve kötü insanlardan oluşan bir orduya liderlik eder ve İsa'nın düşmanıdır. İsa'nın kazanacağı, Şeytan'ın nihai yenilgisiyle birlikte Tanrı'nın Krallığı'nın sonsuza kadar kurulacağı bir savaş söz konusudur.

Böyle Buyurdu Zerdüşt

Demek ki Şeytan figürü iki ahit arasındaki derlenen yazılarda gelişmiştir ve bu durum, Yeni Ahit'te ortaya çıktığında Şeytan'ın Hristiyan dünya tarihinde belirgin bir rolü olan belirli bir karakter olmasını açıklar. Ancak bu hikâyenin sadece bir kısmıdır çünkü Şeytan'ın neden bu dönemde ve bu şekilde ortaya çıktığı ve başka, daha eski bir kaynaktan gelip gelmediği sorusu önümüzde durmaya devam eder. Aslında böyle bir kaynak vardır: İslam öncesi

İran'da Zerdüşt tarafından belki MÖ 1500 kadar eski bir tarihte kurulan (Boyce 1984: 280) ve Pers hükümdarlar tarafından MÖ 6. yüzyılın başında kabul edilen Zerdüştlük. Zerdüştlük, radikal düalizm unsurları içeren tektanrıcı bir inanç olsa da Gherardo Gnoli bu durumun bir çelişki anlamına gelmediğini savunur. Düalizm, tektanrıcılığın "zorunlu ve mantıksal bir sonucudur": "Amacı kötülüğün kökenlerini açıklamaktır. Düalizmin zemini özünde etiktir" (Gnoli 1987: 581). Zerdüştlüğün kutsal metinleri *Avestalar*'da, tektanrıcılık Ahura Mazda'nın yüce varlığında ifade bulurken düalizm ise iyiyi temsil eden ışığın ruhu Spenta Mainyu ile kötülüğü temsil eden karanlığın ruhu Angra Mainyu adlı iki karşıt ruhta ifade bulur. Her iki ruh da Ahura Mazda'dan doğar. Bu iki ruhun doğası seçimlerine bağlı olarak iyi veya kötüdür. "İki ruhun kötü veya iyi doğası kendi ahlaki seçimlerinden doğar, bazı akademisyenlerin öne sürdüğü gibi doğuştan, ontolojik anlamda verili veya önceden belirlenmiş değildir" (Gnoli 1987: 581). Dolayısıyla "gerçeğin yolundan mı yoksa sahte olanın yolundan mı gideceğine karar veren herkesin karşı karşıya kaldığı seçimlerin prototipi olarak hareket ederler" (Gnoli 1987: 581). Böylece: "Zerdüşt'ün anlayışında, düalist bir vizyon tektanrıcılığın neredeyse doğal sonucudur zira düalizm, dünyada mevcut olan ve dünyaya ıstırap getiren kötülüğü açıklar" (Gnoli 1987: 582). Bu nedenle kötülüğün dünyadaki varlığı metafizik değil etiktir, fıtrat değil seçimlerin sonucudur. Bu noktanın seküler kötülük anlayışımız için ne kadar önemli olduğunu vurgulamak önemlidir çünkü şeytani kötülük anlayışına dayanan canavarca ve saf kötülük anlayışları arasındaki sınırı daha net çizer: Buna göre canavarca kötülük, fıtratı gereği canavar olan insanların varlığını iddia ediyor gibidir ve şeytani kötülük kapasitesine de sadece bu insanlar sahiptir. Saf kötülük anlayışı ise tüm insanların şeytani kötülük kapasitesine sahip olduğunu öne süren bir anlayış olarak anlaşılabilir; bu kapasitenin izinden gidenlerle gitmeyenler arasındaki farkın fıtratla ilgisi yoktur, insanların yaptıkları seçimlerle ilgilidir.

Zerdüştlük gelişirken son derece tafsilatlı bir ruhlar hiyerarşisi kazanmış, bir şeytanbilime ve melekbilime sahip olmuştur. Gnoli,

şu yorumda bulunur: Bu "tafsilatlı teolojik çalışmalar, bir panteon ve şeytanlar âleminin kati bir şekilde yapılandırılmasına yol açmıştır; her biri benzer hiyerarşik yapılar sunar ve iyilerin dünyalarıyla (...) kötülerinki arasında belirli ilişkiler söz konusudur (...) öyle ki her bir pozitif veya iyi varlığa karşılık gelen negatif veya habis bir varlık bulunmaktadır" (Gnoli 1987: 583). Ayrıca, Zerdüştlüğün Zurvanizm olarak bilinen bir versiyonuyla daha radikal bir düalizm de gelişmiştir. Burada Ahura Mazda, yüce varlık olmaktan ziyade iki karşıt ruhtan biri olmuştur. Bununla birlikte, bizim açımızdan en önemli unsur, melekler ve şeytanlardan oluşan karmaşık hiyerarşilerin yardımıyla, ışığın prensi ile karanlıklar prensi arasında dünyamızın kontrolü için verilen savaştır. Yahudiler, Zerdüştlük ile Babil sürgünü esnasında, MÖ 586'dan sonra karşılaşmış olmalıdır. Buradaki hipotez, Yahudi metinlerinde Zerdüştlüğün etkisinin ortaya çıkışının iki ahit arasındaki dönemde başladığı, ardından Yahudi mitolojisini neredeyse hiç değiştirmeden alan Hristiyan mitolojisine katıldığıdır. Böylece, G. J. Riley, Şeytan ve cinlerinin o dönemin Yahudi metinlerinde ortaya çıkışının ilhamını "Sürgün esnasında ve sonrasında Zerdüşt düalizmiyle karşılaşmadan" aldığını yazar (Riley 1995a: 450). T. H. Gaster'a göre, "Şeytan büyük ölçüde, Avesta'da yüce tanrı Ahura Mazda'nın müzmin düşmanı Angra Mainyu ... ya da hilekâr ruh Druj figürlerinin Yahudileştirilmiş halinden ibarettir" (Gaster 1962: 226). Bu tez elbette tartışmalıdır. Ancak Zerdüştlük ile Yahudilik arasındaki benzerliklere yönelik ayrıntılı bir çalışmada, Shaul Shaked şu sonuca ulaşır: "Bu kadar benzerliğin birbirinden bağımsız olarak şekillenmesi pek mümkün görünmüyor ve belgelerle ilgili kronolojik güçlüklere rağmen, paralelliklerin çoğunda söz konusu fikirlerin önce İran'da ortaya çıktığı rahatlıkla söylenebilir" (Shaked 1984: 324).

En çarpıcı paralellikler, MÖ 150-140'tan MS 68'e kadar Kumran cemaatini oluşturan ve 1947'de keşfedilen yazmalardan sorumlu olan, Yahudilerin Esseni mezhebine ait metinlerde bulunur. Bazı akademisyenler, çoğunlukla Ölü Deniz Yazmaları olarak bilinen bu metinlerin ilk Hristiyan cemaati üzerinde son derece etkili olduğuna inanmaktadır. "İki Ruh Risalesi" adlı bir Esseni metni,

Işığın Ruhu ve Karanlığın Ruhunun her bir insanın kaderini belirlemek üzere Tanrı tarafından yaratıldığını söyler (Koch 2000: 1012). Şeytan'ın kontrolündeki cinlere karşı, Işığın Oğullarına Işığın Prensi önderlik edecektir (Vermes 1987: 53). Böylece, Karanlıklar Prensi figürünün izini Zerdüştlükten apokaliptik Yahudi metinlerine (özellikle Essenilerin metinlerine) ve oradan da Hristiyanlığa kadar sürebiliriz.

İdeolojik Şeytan

Artık Şeytan'ın nereden geldiğini bilsek de sorumuzun diğer kısmı neden o zamanda ortaya çıktığıydı; işte bu soru çerçevesinde düşündüğümüzde Şeytan'ın o dönemin Yahudi ve Hristiyan cemaatlerinde ideolojik rol oynadığını görmeye başlarız. Valerie Flint, Şeytan ve cinlerinin ortaya çıkışını bu cemaatlerin güvenlik sorunları bağlamında açıklar: "Dinini ve kimliğini korumak için mücadele eden ve askeri zafer ümidi bulunmayan bir halk, başka bir tür zafere özellikle ihtiyaç duyar ve kendisine en çok hasım olanı kendi içinde kategorize eder. Kötücül 'daimonlar' Yahudilikte bu iş için biçilmiş kaftandı. Dolayısıyla hevesle benimsendiler" (Flint 1999: 293). Elaine Pagels, Şeytan'ın kökenine yönelik çalışmasında benzer bir görüşü kabul etmekle birlikte bu cemaatlerin korktuğu asıl düşmanın harici değil dahili olduğunu belirtir. Babil sürgününe gönderilen Yahudiler, MÖ 539'da Babil'i fetheden ve dinsel hoşgörü getiren Büyük Kiros tarafından serbest bırakılır. Büyük Kiros Kudüs'ün ve Babilliler tarafından yıkılan Tapınağın yeniden inşası için kaynak sunar (Pagels 1996: 43). İsrail'de kalanlar, sürgünden dönenlere "Pers kralının ajanları" ve "terk etmek zorunda kaldıkları gücü ve toprakları geri almaya çalışanlar" olarak biraz kuşkuyla bakmıştır (Pagels 1996: 44). MÖ 323'te Büyük İskender tarafından yeni bir imparatorluk kurulmuş, bu Helen hanedanı, Yahudi cemaati içinde geleneksel Yahudi uygulamalarını korumak isteyenler ile daha seküler bir etkiyi arzulayan ya da Yunanlar gibi başka kültürlerin uygulamalarını benimsemek isteyenler arasında daha fazla ihtilafa yol açmıştır. Yahudiler MÖ 168'de bağımsızlık-

larını kazansa da Yahudi geleneklerinin saflığını korumak isteyen radikal ayrılıkçıların ortaya çıkışıyla anlaşmazlıklar devam etmiştir. "Kendilerinden önce gelenlerden daha radikal olan bu muhalifler, karşı oldukları Yahudileri nitelemek için *şeytana* gitgide daha fazla başvurmaya başlamıştır; bu süreçte söz konusu nahoş meleği çok daha büyük –ve çok daha kötücül– bir figüre dönüştürmüşlerdir. Artık Tanrı'nın sadık hizmetkârlarından biri olmayan Şeytan, Markos ve sonrasındaki Hristiyanlık için ifade ettiği anlamı yüklenmeye başlar: Tanrı'nın hasmı, düşmanı, hatta rakibidir" (Pagels 1996: 47). Şeytan bir figür olarak giderek önem kazanır; düşüşünden önce cennette güvenilir bir dost, en yüksek meleklerden biri olan Şeytan nihai düşman haline gelir. Dolayısıyla, en tehlikeli düşmanlardan birini, içerideki düşmanı temsil eder.

Pagels, bu hikâyelerin işlendiği *Pseudepigrapha* metinlerinin sosyopolitik içerikleri açısından değerlendirilebileceğini savunur. Hanok Kitabı'nın ilk metninde Gözcü Meleklerin hikâyesi, insan kadınlara duydukları şehvet nedeniyle nasıl düştükleri, böylece devler ve cinler ırkını ortaya çıkarmaları anlatılır (bkz. Charlesworth 1983, cilt 2: 16). Pagels şöyle yazar: "Bu hikâyeler, dinî polemikle cilalanmış sosyopolitik hicivler içerir" (Pagels 1996: 50), bunlar belki insanların soyunun tanrılardan geldiğine inanan Yunanları veya Yahudi olmayan kadınlarla evlenen Yahudi rahiplerinden oluşan klikleri hedef almış olabilir (Pagels 1996: 50-1). Aşağı yukarı aynı dönemde yazılan Jübileler de geleneğin terk edilmesiyle ilgili aynı kaygıları ifade eder ve Yahudiyi Yahudi olmayandan ayıran geleneksel sınırlardaki değişikliği vurgular (Pagels 1996: 53). Yahudilik artık ahlaki bir kimliktir, etnik değil: Yahudi olmak, Tanrı'nın seçtikleri arasında yer almak için yeterli değildir. Şeytan ve onun cinleri, Yahudi halkına baskı uygulayanlara değil, düşmüş Yahudilere, geleneği terk edenlere, cemaat içindeki düşmana yönelik metaforlardır. Kumran'daki Esseniler gibi radikal mezhepler, "Tanrı ile Şeytan, melekler ile şeytanlar arasındaki bu kozmik savaşı kozmolojilerinin ve siyasetlerinin tam merkezine yerleştirdiler" (Pagels 1996: 56). Esseniler bu açıdan özellikle önemlidir. "Şeytan, Yahudi geleneğinde zaten bulunmasaydı onu

Esseniler icat ederdi" (Pagels 1996: 58). Esseniler "Tanrı'yı ve onun melek ya da insan müttefikleri ile Şeytan'ın veya Beliar'ın cinlerden ve insanlardan müttefikleri arasındaki savaşı dinî anlayışlarının merkezine yerleştirdiler" (Pagels 1996: 58). Russell, bu temanın Hristiyanlık ile devam ettiğini söyler. İlk döneminde Kilise güvende değildi, bu nedenle Aziz Paul Efesliler'de şu uyarıyı yapar: "İblis'in hilelerine karşı durabilmek için Tanrı'nın sağladığı bütün silahları kuşanın. Çünkü savaşımız insanlara karşı değil, yönetimlere, hükümranlıklara, bu karanlık dünyanın güçlerine, kötülüğün göksel yerlerdeki güçlü ruhsal ordularına karşıdır. Bu nedenle, kötü günde dayanabilmek, gerekli her şeyi yaptıktan sonra yerinizde durabilmek için Tanrı'nın bütün silahlarını kuşanın"[1] (Carroll ve Prickett 1998: *New Testament* 244). Fakat bir kez daha en önemli düşman paganlar değil, birliği bozmakla tehdit eden hizipçiler ve zındıklardı. Zındıklar Şeytan'ın işbirlikçileriydi (Russell 1989: 53). Düşman, etten ve kandan yapılmış değil, doğaüstüydü. Muazzam güce sahip ve kurnaz bir doğaüstü düşman inancı Hristiyan Kilisesine hâkim olmuştur; bunun nihai ifadesini 16. ve 17. yüzyıllardaki cadı yargılamalarında görürüz. Burada cadılar, kendilerini Şeytan'ın hizmetine adayan asıl zındıklardı.

Bu bölümün başlığı "Şeytanı Aramak"tı ve buraya kadar onun mitolojik bir karakter olarak kökenlerini araştırmış olduk. Şunu gösterdik: Şeytan Yahudi-Hristiyan mitolojisinde özel bir ideolojik rol oynar ve şeytani kötülük de buna benzer bir rol oynuyor olabilir. Bu bizi kötülük fikrini siyasi amaçlarla kullanmayı tercih edenlerin niyetlerini sorgulamaya ve aynı zamanda kavramın kendisinin onu terk etmemizi gerektirecek kadar yoğun biçimde ideolojik amaçlarla yüklü olup olmadığından şüphelenmeye götürmelidir. Ancak 4. Bölümde, Şeytan'ın varlığının siyasal niteliğinden kaynaklanan başka bir araştırma yoluna başvurmak istiyorum. Şeytan figürünün en yoğun şekilde ortaya çıktığı toplulukların kendilerini harici bir düşmanın değil, içeriden bir düşmanın tehdidi altında hissedenler olduğuna dair kanıtlar mevcuttur; bu düşman,

1 A.g.e., "Yeni Antlaşma", Pavlus'tan Efesliler'e Mektup: 5, 6. (ç.n.)

topluluğun kimliğini dönüştürerek başka bir şey haline getirmekle tehdit eden, yakın ve sadık görünmekle birlikte bu yıkımı gizlice planladığı ortaya çıkan bir düşmandır. Fakat Şeytan doğaüstü bir düşmandır ve işbirlikçileri (bazıları bundan haberdar olmasa da) insanlardır, çoğu neyi neden yaptığını net bir şekilde bilmektedir. Dolayısıyla Şeytan'ı araştırmak, insan müttefiklerini araştırmaya dönüşür. Burada şeytani kötülük fikrinin önemli bir ideolojik rol oynadığına dair daha fazla kanıt buluruz, öyle ki bu konuya son derece dikkatle yaklaşmamız gerekir. Şeytan'ın politik felsefesine 4. Bölümde döneceğim ve hemen ardından Şeytan ve şeytani kötülük arasındaki ilişkinin ne olduğu sorusuna geçeceğim. Bu ilişkiyi yeterince ayrıntılı olarak incelersek Şeytan'ın dahi şeytani kötülüğe muktedir olmadığını göreceğiz; bu da fikrin tutarsız olduğuna işaret edecek olup insanın kötülüğünü nasıl anlamamız gerektiği konusunda önemli sonuçlar doğuracaktır. Şeytan'ın sapkın bir rol modeli olduğunu öne sürmüştüm, fakat gerçekte, insanlık ve kötülük arasındaki ilişkinin tedirgin edici karmaşıklığını sergilemek dışında bir model olarak dahi iş görmüyor olabilir.

Şeytan ve Entelektüeller

Şeytan fikrini ilkel, Aydınlanma öncesinden kalma bir fikir olarak reddedebilir, dinî inancı olanlarla entelektüel tartışmaya girdiğimizde böyle bir "karanlıklar prensine" yer vermeyen bir teodiseyle[1] karşı karşıya olduğumuzu varsayabiliriz. Burada iki olguya karşı dikkatli olmak gerekir. Birincisi, pek çok insan Şeytanın varlığına gerçekten inanmaktadır. İkincisi, bu insanları konu hakkında net düşünemeyen ya da yeterince kitap okumamış, entelektüellikten nasibini almamış kişiler olarak ciddiye almak istemeyebiliriz belki ama entelektüeller arasında pek çok kitap okumuş hatta yazmış olmakla birlikte Şeytan'ın varlığına aynı güçle inananlar

1 Teodise: Tanrı'nın varlığı ile "kötülüğün" varlığını uzlaştırmayı, başka bir deyişle iyi ve kadir-i mutlak bir Tanrı'nın dünya üzerinde ıstıraba neden izin verdiği sorusuna cevap getirmeyi amaçlayan kuramları ifade eder. Tanrı'nın aklanması anlamına gelen terim G. W. Leibniz tarafından ileri sürülmüştür (ç.n.)

da vardır. Şeytan'a yönelik entelektüel ihtiyaç, en başta insanlık ile kötülük arasındaki ilişkiden ziyade Tanrı ile kötülük arasındaki ilişki problemini çözmek amacıyla ortaya çıkar. Dindar düşünürler, ilkini çözerek ikincisini de çözdüğümüzü savunabilirler: Ancak bu bölümde daha sonra savunacağım gibi bu zorunlu bir sonuç değildir. Geleneksel kötülük problemi, *The Puzzle of Evil* [*Kötülük Bilmecesi*] kitabında Peter Vardy'nin anahatlarıyla ortaya koyduğu gibi beş önerme biçimine bürünür: (1) Evreni yoktan yaratan bir Tanrı vardır; (2) bu Tanrının yarattıklarına sürekli bir ilgisi vardır; (3) Tanrı iyidir; (4) Tanrı kadir-i mutlaktır ve (5) Tanrı ıstırap yaşanmasını istemez (Vardy 1992: 81). Istırap *yaşanır* ve dolayısıyla bu önermelerden biri yanlış olmalıdır, fakat bunların tamamı Hristiyan teolojisi için elzemdir. Vardy'e göre, probleme verilebilecek en tutarlı genel yanıt, özgür irade savunusudur: Tanrı'nın insanlığı özgür iradeyle yaratması, ıstırabı tümden saf dışı bırakmasından daha iyidir zira insanların Tanrı ile sevgi ilişkisini keşfetmeleri "programlanmış robotlara" dönüşmelerinden evladır (Vardy 1992: 38-9). Bununla birlikte, özgür irade savunusu beş önermeyi mantıken uyumlu kılsa da, bu kötülük anlayışı başka bir saldırı şekline karşı savunmasızdır; içerdiği mantık bakımından değil, şefkat açısından, daha doğrusu şefkat yoksunluğu açısından. Argümana göre, insanın ıstırabını gerekçelendiren daha yüce bir iyilik söz konusudur ancak gerçekten buna değebilir mi (Vardy 1992: 72)?

Fyodor Dostoyevski'nin *Karamazov Kardeşler*'inde sorulan soru budur. Yeni keşiş olan kardeşi Alyosha ile konuşan Ivan, Tanrı'ya inanan bir ateist olduğunu, Tanrı'nın otoritesini tamamen reddeden biri olduğunu öne sürer. Odağında "henüz hiçbir şey konusunda suçu olmayan" "çocukların ıstırabı" vardır (Dostoyevski 2007: 310-11) ve Dostoyevski romanı yazdığı esnada Rus gazetelerinden aldığı bir dizi gerçek örnek verir (Vardy 1992: 72). Birincisi, Türklerin 1875-6'da Bulgaristan'da yaptıkları söylenen mezalim haberidir: "Gözünde bir canlandır: Tir tir titreyen annesinin kollarında el kadar bir bebek, etraflarında da içeri giren Türkler... Neşeli bir numara yapmak düşüyor akıllarına: Bebeği okşuyor, gülsün diye gülüşmeye koyuluyorlar ve beceriyorlar da...

bebek gülüveriyor. Hemen o anda Türk, tabancasını bebeğin yüzüne doğrultuyor, namlu ile yavrucak arasında yalnız dört verşok mesafe kalmasına dikkat ediyor. Minik oğlan keyifli keyifli gülerek ufacık ellerini tabancaya uzatıyor... sanatçımız o anda yavrucağın tam kafasına doğru nişan alarak tetiğe asılıyor; bebeğin kafası paramparça oluyor..." (Dostoyevski 2007: 317). İkincisinde, beş yaşındaki bir kız çocuğu vardır: "O zavallı beş yaşındaki kıza aydın geçinen ana babası çeşitli eziyetler ederlerdi. Elle, sopayla döver, zaman zaman tekmeler, neden yaptıklarını iyice bilmeden çocuğun vücudunu çürük içinde bırakırlardı. Sonunda işkencenin en incesine vardılar: Haber vermediği için küçük kızlarını kışın en soğuk gecelerinde helaya kapatmaya başladılar (Sanki o yaşta, deliksiz uykuya dalmış bir çocuk tuvaleti geldiğini haber vermeyi bilebilirmiş gibi). Ceza olarak pisliğini yüzüne sürüyor, ağzına sokarak yemeye zorluyorlardı. Bunu yapan, kızın öz annesiydi!" (Dostoyevski 2007: 321). Üçüncü anekdot köpeklerle avlanan büyük bir toprak sahibiyle ilgilidir. Bir gün, sekiz yaşındaki bir köle çocuk, taş atarak sahibinin en sevdiği tazısını bacağından yaralar. Bunu öğrendiğinde, sahip çocuğu gece boyunca kilit altında tutar ve sonraki gün, kıyafetlerini çıkarttırarak koşturur; tazıları da arkasından gönderir. "'Tut, tut!..' diye haykırarak tazıları sürü halinde çocuğun peşine saldırtıyor. Anasının gözü önünde parçalatıyor yavrusunu."(Dostoyevski 2007: 323).

İvan'a göre bütün bunların anlamı insanın ıstırabının daha yüce bir amaca hizmet ettiği görüşüne meydan okumaktır. "Açık söyle bana, karşılık istiyorum; diyelim ki sen, sonunda bütün insanları mutlu edecek, onları barış ve huzura kavuşturacak bir keder yapısının inşaatını üzerine almışsın. Ancak temeli atarken bir kurbana ihtiyacın olacak: O küçük göğsünü yumruklayan yavruya kıymak gerekiyor; öcü alınamayacak gözyaşlarını temele akıtarak bu binanın mimarı olmaya razı olur muydun, yalansız söyle!" (Dostoyevski 2007: 326-7). Ve binanın adandığı insanların bakış açısından bakıldığında, "mutluluklarını küçük kurbanın haksızca dökülen kanı pahasına kabul edip temelli mutlu kalabilecekleri" düşünülebilir mi? (Dostoyevski 2007: 327). Peter Vardy'e göre bu, "Tanrı'ya kar-

şı bugüne kadar yapılan en etkili saldırıdır" (Vardy 1992: 72). Şu sonuca varır: "Rasyonel olarak ve neticede İvan'ın saldırısı başarılı olur. Masum çocukların ıstırabının, ne kadar şanlı olursa olsun herhangi bir nihai amaca değdiği iddiasını savunmanın hiçbir yolunu göremiyorum" (Vardy 1992: 82). İvan'ın meydan okumasına iki yanıt verilebilir; birincisi ateist olmak, ikincisi de Tanrı'nın planını hiçbir zaman anlamayacağımızı öne sürerek asla sorgulamamamız gereken derin bir muamma haline getirmektir (Vardy 1992: 87). Gizeme dair ikinci seçenek Hristiyan teolojisinde son derece saygı duyulan ve geleneksel bir yoldur. *Katolik Teoloji Sözlüğü*, kötülüğü tartışırken şu sonuca varır. "Dolayısıyla kötülüğün dünyadaki yeri gizemli kalır" (Davis ve ark. 1962: 249). Bunun nedeni, kötülüğün "ancak daha yüce bir iyilik için Tanrı'nın işlerine dahil olmasına müsaade edilen bir mahrumiyet" olmasıdır ve bu daha yüce iyilik "ancak ebediyetin ışığında görülür" (Davis ve ark. 1962: 248). Bununla birlikte Vardy, dinî inancı oluşturan beş önermenin birini değiştirmek suretiyle çok farklı bir üçüncü yaklaşımı benimser; Tanrı'nın gücünü sınırlandırır (Vardy 1992: 113). Tanrı'nın gücünü sınırlandırma yollarından biri ise muhtemelen Dostoyevski'nin romanına münasip bir yanıt olarak, karşıt kötücül bir güç olarak Şeytan figürüne başvurmaktır. Zira David McDuff'a göre "Şeytan, *Karamazov Kardeşler*'in başkarakteridir" (McDuff 2003: xxiii).

Vardy'e göre Tanrı'nın, yarattıkları üzerindeki gücü sınırlıdır: "Tanrı'nın kadir-i mutlaklığına ilişkin çok daha kısıtlı bir görüşe ihtiyaç var ve (...) Hristiyanların dünyadaki kötülük karşısında Tanrı'ya inanma konusunda yaşadığı entelektüel güçlüklerin nedenlerinin başında, Tanrı'nın gücünü fazlasıyla yüceltmeleri gelir. Tanrı'nın gücü, genel anlamda varsayıldığından çok daha kısıtlıdır" (Vardy 1992: 113). Geleneksel Yahudi-Hristiyan anlatıda, Tanrı'nın gücü açıkça sınırlıdır. Eski Ahit'te insanın tarihini kontrol etse de nadiren doğrudan eylemde bulunur ve çoğu zaman insan aracıları kullanır. Yeni Ahit'te dünyanın Şeytan'ın kudreti altında olduğu açıktır. "Tanrı'nın tek gücü, bütünüyle ona bağlı kalanların karanlığın güçlerine yenilmeyeceğine ilişkin verdiği garantidir" (Vardy 1992: 116). Ancak Vardy, tüm batıl çağrışımlarıyla beraber

Şeytan'dan söz etmek yerine "kötücül güçlerden" bahseder ve temel soruyu sorar: "Bu güçler var mıdır ve varsa bütünüyle insanın ruhsal yapısında mı bulunmaktadırlar" (Vardy 1992: 169).

Vardy bağımsız bir kötücül gücün varlığının başka iki fikirle makul kılındığını savunur. İlki, mahşer gününde hesaba çekilme mefhumudur: "Ölümden sonra hesaba çekilme fikri ya da en azından insanların bu dünyada yaşadıkları hayatın ahiret hayatı üzerindeki belirleyici etkisi, Hristiyanlıkta sırf nahoş düşüncelere yol açıyor diye bir kenara bırakabileceğimiz, isteğe bağlı, fazladan bir unsur değildir. Hristiyan inancının ve Tanrı'nın amaçlarının temelinde yer alır. Hesaba çekilme fikri olmadan, Tanrı'nın insanları yaratıp özgür irade bahşettiği fikri anlamsız olur" (Vardy 1992: 174-5). Ancak mahşerde hesaba çekilme fikrini kabul edersek bu defa da cennet ve cehennem hayati önem kazanır, "benzer şekilde, Tanrı geleneksel anlamda tanımlandığı gibi mevcutsa, aynı şekilde mevcut olan bir kötücül gücün olanağı da açılmış olur" (Vardy 1992: 175). İkinci mefhum, özgür iradedir. Tanrı özgür iradeye sahip yaratıklar yarattıysa geleneksel Hristiyanlıktaki isyan anlayışı makul hale gelir. "Özgür iradenin var olduğu bir âlem varsa, Tanrı'dan yüz çeviren semavi güçleri temsil eden bir kötücül gücün varlığı, ilk varsayımlardan mantıken çıkarılabilecek bir sonuçtur" (Vardy 1992: 178). Dolayısıyla insanların dünyası "bütünüyle Tanrı'nın kontrolünde değildir" (Vardy 1992: 178) ve "insanın ruhsal yapısından bağımsız bir kötücül kuvvetin varlığı, Tanrı'nın dünya üzerindeki gücünü ve gücünün sınırlılıklarını anlamak açısından muazzam sonuçlar doğuracaktır" (Vardy 1992: 179-80).

Açıklamadaki Boşluk

Burada, Vardy'nin projesinin dinî inancı ikna edici kılmaktan ziyade tutarlı kılmak olduğunu unutmamalı, tutarlılık sağlamak üzere Şeytan figürünü (veya Vardy'nin terimleriyle) kötücül güçleri bu dünya görüşüne katma ihtiyacımızın, inançsızları bunun daha genel anlamıyla kötülük problemine yaklaşmanın doğru yolu olduğuna ikna etmeyebileceğini hatırlamalıyız. Gordon Graham daha

iddialıdır: Şeytan'ı resme kattığımızda dinsel çerçeveyi *gerçekten* daha inandırıcı kıldığımıza inanır. *Evil and Christian Ethics* [*Kötülük ve Hristiyan Etiği*] kitabında, insanın ıstırabıyla böylesine dolup taşan ve hiçbirimizin anlamlı fark yaratmayı ümit edemediği bir dünyada nasıl olup da ahlaki çaba sarf etmeye koyulabileceğimizi sorar. Bu çaba, sadece ahlaki iman bağlamında anlamlıdır ona göre ve ahlaki imanın tek tutarlı kaynağı Hristiyan teolojisidir: Karanlıklar Prensi'nin yer aldığı bir teoloji. Doğaüstü güçlere başvurmadan insanın kötülüğünü anlamlandıramayız.

Graham'a göre "kötülük açıklanmak için feryat eden bir şeydir" (Graham 2000: 161) ve iki veçheden açıklanmalıdır: "Birincisi, kendine has niteliğine, kötülük olarak gerçekliğine dair felsefi bir açıklama getirme gerekliliğidir. İkincisi de meydana gelişini açıklama ihtiyacıdır" (Graham 2000: 163). Fakat modern, bilimsel dünya görüşü iki bakımdan da başarısız olur. Bu dünyanın iki veçhesi vardır. Birincisi hümanizm, yani ahlak değerlerinin dış bir kaynaktan değil insanlıktan kaynaklandığı görüşüdür ve dolayısıyla ahlaki öznelciliğin bir formudur. "Kadim bir ifadeyle, 'insanın her şeyin ölçüsü' olduğuna, değerli olanın *insani anlamda* değerli olduğuna inanır" (Graham 2000: 109). Ancak hümanizmin bu formu kötülüğü ciddiye alamaz: "Hümanizm, kötülüğün ahlaki anlamının hesabını yeterince veremez; yani onun karanlık değerleri diyebileceğimiz şeyi tam olarak yakalayamaz" (Graham 2000: 120). Bir şey ancak biri "kötücül" olduğunu düşündüğünde öyle olur ve hiç kimse böyle düşünmüyorsa kötücül de olamaz. Bu, kimsenin onu umursamamasını sağlayarak kötülüğü bütünüyle silebileceğimiz absürt bir duruma götürür bizi fakat "kimse rahatsız edilmese dahi kötülüğün rahatsız edici olduğuna" inandığımız için çoğumuzun reddedeceği bir imadır bu (Graham 2000: 163). İkinci veçhe, insan davranışını açıklamaya yönelik bilimsel yaklaşım olan –"psikolojik" anlayış dediğim– natüralizmdir; en dramatik ve ciddi açıklama başarısızlığını burada görürüz. Graham, "birden fazla cinayet işleyen" katil olgusunu ele alır (Graham 2000: 121). Graham'a göre bu durumlara iki tepki verilebilir. "İlki, failleri kötücül olarak lanetlemektir; ikincisi ise onları deli veya ruh hastası ilan

etmektir." Kötülüğün "normal psikolojik ve bu vesileyle fizyolojik süreçlerin ciddi biçimde bozulması anlamında 'doğal olmadığını'" düşünürsek iki yaklaşım birbiriyle bağlantılıdır. Gerçekten de, "birden fazla cinayetin son derece yanlış giden bir psikolojiden ortaya çıktığı iddiası bir nebze de olsa akla yatkındır" (Graham 2000: 122). Ancak böyle bir açıklamanın yeterli olup olmadığı kendi başına psikolojik değil felsefi bir sorudur (Graham 2000: 122) ve bu nedenle şunu sorabiliriz: "Birden fazla cinayet *her zaman* patolojik durumla açıklanabilir mi? Birden fazla cinayet işleyenler *zorunlu olarak* deli midir?" (Graham 2000: 124). Graham "açıklamanın delilik olması *gerektiğine*" ve hatta deliliğin "bu kişilerin davranışlarında tam anlamıyla 'kötü' diye tarif edilebilecek o şey için yeterli bir açıklama" sunduğuna karşı çıkar (Graham 2000: 124).

Graham, birden fazla cinayet işleyenlerin birçoğunun gerçeklik algısını yitirmek anlamında "deli" sayılamayacağı, zira dünyadaki olguların ve ne yaptıklarının tamamen farkında oldukları sonucuna varır (Graham 2000: 132). Deli sayılacaklarsa güttükleri *amaçlar* göz önünde bulundurulmalıdır, ancak öznelciliğiyle birlikte natüralist hümanist yaklaşım bu anlamda deliliği teşhis edemez. Bu tür katiller "atipik kişisel ve psikolojik geçmişleri nedeniyle anormal arzu ve isteklere" sahip olabilirler fakat "bunların hiçbiri, zihinsel durumlarının radikal işlev bozukluğu anlamında deliliğe denk düştüğünü göstermez, hiçbiri onları neden kötücül olarak düşünmemiz gerektiğini açıklamaz" (Graham 2000: 135). Bunların ikisini birden açıklayabilecek başka bir yaklaşım daha vardır ki bu Hristiyan dünya görüşüdür ve "temel açıklamanın bozuklukta değil kötülükte yattığını" savunur (Graham 2000: 137). Birden fazla cinayet işleyenlerin ilginç psikolojik özelliği "psikolojik zorlantıdır," yaptıklarının korkunç olduğunu bilmekle birlikte yine de ona doğru çekilirler. "İki özellik de ruhani güçlerin etkisine girdikleri fikriyle uyuşur" (Graham 2000: 138). Bu kişiler kötülük tarafından *ayartılmıştır*: Ayartan, iradelerini ortadan kaldırmaz fakat iradeleri aracılığıyla iş görür, öyle ki istememeleri gerektiğini bilmelerine rağmen bunları yapmak ister hale gelirler. Ancak ayartılıyorlarsa ortada bir ayartan olmalıdır.

Graham'ın incelediği en ayrıntılı vaka, Nisan 1999'da Denver, Colorado'daki Columbine Lisesi'nde on iki çocuğu ve bir öğretmeni vurduktan sonra kendilerini öldüren, Eric Harris ve Dyland Klebold adlı iki gencin vakasıdır. Bunu neden yaptıkları sorusuna verilebilecek yanıtlardan biri, geçmiş hayat hikâyeleriydi. Burada şiddet içeren pornografiye maruz kaldıklarını görürüz ve bu durumun eylemlerini bir ölçüde açıkladığı kabul edilir. "Pek çok kişi için böyle bir tez sağduyudan fazlasıymış gibi görünmüyor. Bununla birlikte, şu veya bu düzeyde şiddet tasvirinin şiddete yol açtığı iddiasını savunanlar, benzer şekilde bunlara maruz kalan çok sayıda başka gencin neden bu çapta suçlar işlemeye asla yanaşmadıklarını açıklamak zorundadır" (Graham 2000: 147). Dolayısıyla açıklamamızda bir boşluk, bir kara delik vardır ve Graham bu boşluğa doğaüstü kötücül güçleri yerleştirir. Sonuçta "ne kişisel psikolojik geçmişi incelemek ne de alışılmadık dışsal nedenlere odaklanmak 'Neden bunu yaptılar?' sorusunu yanıtlamada bize mesafe kazandırır" (Graham 2000: 150). Bu, modern dünya görüşümüzün iki kez başarısızlığa uğradığı anlamına gelir. "Hümanizm, (deyim yerindeyse) kötü olanın kötülüğünü açıklayamaz; doğa bilimleri ise, hatta dersine çalışmış psikoloji bilimleri dahi, kötülüğün nasıl ortaya çıktığını izah edemez. Dolayısıyla, bu görevleri yerine getiren alternatif açıklamalar varsa onları tercih etmek mantıklıdır" (Graham 2000: 154). Alternatif açıklama, "Harris ve Klebold kötülük tarafından ayartıldı" açıklamasıdır (Graham 2000: 156) ve en iyi açıklamanın çıkarsanması kuralına (bir açıklamanın diğerinden fazlasını açıkladığı yerde daha fazla açıklayanın seçilmesi gereğine) göre bu görüşü geliştirmemiz gerekir.

Ancak pozisyonunu geliştirmek istiyorsa Graham'ın açıklaması gereken şeylerden biri, neden özellikle Harris ve Klebold'un bu kötücül eylemlerde bulunduğudur. Şunu iddia eder: "Bu çocuklar *seçilmişti*, tıpkı bir ayartıcının kurbanını seçmesi gibi; onların üzerinde çalışılmıştı, ancak doğrudan kandırma, rüşvet veya psikolojik manipülasyon yoluyla değil, bizzat kendi faillikleri dolayımında. Şiddet içeren pornografiye düşkünlükleriyle Şeytani amaçlara uygun adaylar, kötülük tarafından başarıyla ayartılabilecek bireyler

haline gelmelerini sağlayan bir yatkınlık ortaya koydular. Velhasıl, onları *istekli kurbanlar* olarak gören bir ruh vardı" (Graham 2000: 157-8). Yani elimizde görece basit bir açıklama vardır: "İyiliğin ve kötülüğün temel güçleri arasındaki savaş: Karanlıklar Prensi, bu örnekte, teknolojik imkânların yardımını görmüştü; bu kişiler hazır buldukları teknolojiyi kullanma biçimlerinin sonucunda onun işbirlikçileri olmak üzere daha kolay bir şekilde ayartılabilecekti" (Graham 2000: 159). Üstelik Graham'a göre bu izahata inanmak zorunda olmamızın nedeni, "bize kötülüğün olabilecek en iyi açıklamasını sunmasıdır; kötülük açıklanmak için feryat eden bir şey olduğu için en iyi açıklamaya inanmamız gerekir" (Graham 2000: 161).

Şeytan'ın Psikolojisi

Graham'ın karşılaştığı bir itiraz, argümanının döngüsel olmasıdır: "Kötücül bir ruha başvurmak gerçekten bir şeyi açıklıyor mu?" (Graham 2000: 194). Bu itiraz Colin McGinn tarafından dile getirilmiştir: "Yanıt, aslında açıklanması gerekeni hiçbir şekilde açıklamıyor. Kötü kişinin başkalarının acı çekmesinde neyi cazip bulduğunu söylemiyor: En başta kötücül güdülere hangi nedenle sahip olduğunu söylemekten başka bir şey yapmıyor. Dahası, şeytana başvurmak onun psikolojisi hakkında da aynı soruyu ortaya çıkarır: Şeytan başkalarının acı çekmesini neden uğraşmaya değer bir şey görür? Şeytanın psikolojisi, önümüzdeki bilmeceyi çözmeksizin olabilecek en karmaşık hale getirir. Şeytanı *harekete geçiren* nedir?" (McGinn 1997: 72; Graham 2000: 194'ten alıntı). Graham, bunu ikili bir itiraz olarak yorumlar: İlki, "böyle bir kuvvete başvurmak en iyi ihtimalle kötücül karakterin dışsal nedenini tanımlar ve dolayısıyla doğasını aydınlatmak açısından hiçbir işe yaramaz" ve ikincisi, "failin kötücül psikolojisini nedenin (Şeytan'ın) kötücül psikolojisiyle açıklar ve dolayısıyla aslında açıklama değildir" (Graham 2000: 194). Başka bir deyişle, insanın kötülüğünün nedeninin Şeytan olduğunu söyleyip burada kalırsak insanın kötülüğünün *doğası* –onu neyin *kötü* yaptığı– hakkında

bir açıklamaya sahip olmayız; aynı şekilde, insanların *neden* kötü *olmak* isteyecekleri konusunda da bir açıklamamız yoktur. Graham'ın insanın kötülüğüne ilişkin açıklaması bu kadar basitse daha baştan güme gider.

Bununla birlikte, burada Graham'ın açıklamasıyla ilgili sorunlar olsa da yukarıdaki itirazın o sorunları yakalayabildiğini düşünmüyorum. Doğaüstü bir aktörün varlığını koyutlayarak insanın kötülüğünün nasıl mümkün olduğunu açıklarız açıklamasına ama doğaüstü kötücül fail, insan kötücül faile *neden olamaz*, yani doğru düzgün bir *nedensellik* argümanı teşkil edemez ve bunun üç sebebi vardır. Birincisi, zincirde bir neden daha vardır: Tanrı. Üstelik Tanrı kötülük barındırmaz, dolayısıyla doğaüstü aktördeki kötülüğün nedenselliğe dayalı açıklaması yoktur: Hiçbir yerden gelmez. İkincisi, burada bir neden-sonuç zincirimiz de yoktur. Gerçekte Tanrı hem doğaüstü hem de insan faillerin nedeni olabilir fakat onların kötü olmasına neden olmaz, ki bu nokta çok önemlidir. Üçüncüsü, bu modelde, insanın failliğindeki kötülüğün varlığı Şeytan tarafından nedensellikle belirlenmiştir fakat bu, Tanrı'nın kötülüğün nedeni olduğu suçlamasına karşı yapılan özgür irade savunmasının altını oyar. İnsanların kötülüğü *özgürce* seçmeleri gerektiğini hatırlamamız gerekir.

Münasip açıklama, ki Graham da bu açıklamayı sunar, *hem* doğaüstü failin *hem de* insanların kendi özgür seçimleriyle kötü hale geldiğidir. Graham'a göre bir ayartıcı fikrine ihtiyacımız olabilir, ama bu ayartıcı "ayartılanların iradesi sayesinde ve vasıtasıyla iş görür" (Graham 2000: 194). Böyle bir açıklama, basitleştirici ve mekanik bir anlamda nedenselliğe dayalı değildir: Ayartılmaya açık hale gelebilmek için insan faillerin Tanrı'dan en azından bir nebze yüz çevirmeleri gerekir. C. S. Lewis'in *The Screwtape Letters* eserinde, Screwtape'in iblis yeğeni Wormwood'a verdiği tavsiyeye bakarsak, Wormwood'un cehenneme almak istediği "hastası" için yapabileceği tek şey, "hastasının" zihnine ayartıcı fikirler yerleştirmektir. Böylece o kişi Tanrı'dan yüz çevirmek ister ama ona doğrudan günah *işletemez*. Daha da önemlisi, Graham, "[Şeytan'ın] nefretini paylaştıkları" için bazılarının ayartılmaya ihtiyaç duymadı-

ğına işaret eder (Graham 2000: 198). Şu halde, kötülük seçiminin kalbinde insanın özgürlüğü yatar, elimizde döngüsellik riski taşıyan kaba bir neden-sonuç modeli yoktur. Şeytan ve diğer kovulmuş meleklerin nasıl olup da kötü olduklarını sorarsak benzer bir açıklamamız olur: Tanrı'ya karşı çıkmayı özgürce *seçmişlerdir*, cennetten düşmelerine neden olan budur. Burada Graham, Augustinus'un düşüş izahını kabul eder: "Diğerleri... Kendi güçlerinden zevk duyan ve bunun kendi iyilikleri olabileceğini varsayanlar, daha yüce ve kutsanmış olan ortak iyilikten düşerek kendilerine ait şahsi bir iyiliği benimserler" (alıntı, Graham 2000: 200). Graham şu sonuca varır: "Columbine'da yaşananlarda tam da bunun (veya buna çok benzeyen bir durumun) iş başında olduğunu söyleme eğilimindeyim. Zorunlu ve yeterli koşullar isnat etmeden bunu anlayabiliriz, bu yüzden internette bulunan şiddet içerikli pornografi tarafından koşullanmaktan söz etmek hem yersiz hem de yetersizdir" (Graham 2000: 203).

Ne var ki bu, Augustinus'un izahındaki ayyuka çıkmış problemleri görmezden gelmek demektir. Bu yaklaşıma göre kötülük, ister cennette isyan eden melekler tarafından ister dünyada insanlar tarafından yapılsın, özgür seçimin sonucudur. Ancak Jeffrey Burton Augustinus'un burada bir ikilemle karşılaştığına işaret eder: "Bir taraftan, iki melek kümesi de (yani tüm melekler) mutlak surette eşit yaratılmış olmalıdır; aksi takdirde eşitsizliklerinden ve dolayısıyla düşenlerin günahından nihayetinde Tanrı sorumlu olurdu. Fakat diğer taraftan, aralarında başlangıçta fark yoksa düşüşleri için herhangi bir neden ortaya konamaz. Tek açıklama mutlak özgürlük olacaktır" (Russell 1989: 102). Başka bir deyişle, ya melekler arasındaki farkı yaratmaktan Tanrı sorumludur ya da melekler kötülüğü özgürce seçer ki bu Tanrı'nın gücünün sınırlı olduğunu gösterir: Bu seçimi önleyememiştir. Augustinus'un çözümü şudur: Kendi başlarına bırakıldıklarında melekler günah işleyebilirdi ve bu nedenle Tanrı, düşmelerini istemediği için, bazılarını inayetiyle güçlendirir, onlara kozmosa dair derin bir anlayış bahşeder ve böylece artık günah işleyemez hale gelirler. Ancak özgürce günah işlemeyi seçerek iblisler haline gelen meleklerden bu inayeti esirger.

Dolayısıyla Tanrı, isyan eden meleklerdeki kusura neden olmamış, buna sadece izin vermiştir. Ancak Russell'a göre, "Tanrı'nın bazı meleklerini kurtarmaya karar verip diğerlerini kurtarmaması hiçbir açıklaması olmayan bir adaletsizlik gibi görünmektedir" (Russell 1989: 102); korunacak ve düşmelerine izin verilecek melekler arasında rasgele seçim yapmaktan ibarettir. Buna rağmen, Russell'a göre, Tanrı başlangıçta iki farklı çeşit melek yaratmış olsa dahi, bir grubun iradesini daha sonra güçlendirerek aslında böyle yapmış olur ve dolayısıyla bu bir "hatalı argümandır". Bunun yerine, "en basit ve zarif açıklama" "nedeni olmayan iradenin mutlak özgür hareketiyle bazı meleklerin Tanrı'yı bazılarının ise günahı seçtiğidir" (Russell 1989: 98). Ayrıca, bu seçimin kökenlerini isyan eden meleklerin iç yapısında aramamalıyız zira bu durum bir kez daha onların seçimlerinden Tanrı'yı sorumlu tutmak olur. Michel Galligan şu yorumda bulunur: "Bu kararlar, onların doğasındaki herhangi bir unsura, yani varlıklarının herhangi bir bileşenine atfedilemez, dolayısıyla Tanrı hiçbir şekilde suçlanamaz" (Galligan 1976: 22). Canavarca ve saf kötülük anlayışları arasındaki önemli ayrımı bir kez daha görüyoruz: Kötülük *doğadan* mı yoksa *seçimden* mi kaynaklanır? Şeytan dahil olmak üzere isyan eden melekler canavar *değildir*: Öyle olsaydı bundan Tanrı sorumlu olurdu.

Fakat bu seçeneği kabul edip cennette kötülüğün varlığını Şeytan ve diğer meleklerin özgür iradesiyle açıklarsak Şeytan'ın bu tabloda ne yaptığı artık hiç net değildir. Doğaüstü failin kötülüğü, söz konusu aktörün Tanrı'dan yüz çevirmeye ilişkin özgür seçiminden başka bir açıklamaya ihtiyaç duymuyorsa insan failin kötülüğü de aynı açıklamaya sahip olabilir elbette. Zira Şeytan'ın kötülüğü dışsal bir nedene ihtiyaç duymuyorsa insanlığın kötülüğü de dışsal nedene ihtiyaç duymaz. Mesele argümanın döngüsel olmaktan ziyade bizi çıkmaza sürüklemesidir. Şeytan'ın kötülük seçimini açıklayabiliyorsak ona artık ihtiyaç duymayız çünkü aynı açıklama doğrudan insanın kötülüğü için de geçerli olacaktır. Şeytan'ın kötülüğünü açıklayamıyorsak –gizemli kalmak durumundaysa– elimizde bir açıklama yoktur ve gizemli bir dışsal neden ileri sürmek yerine insanın kötülüğünün de kendi içinde gizemli oldu-

ğunu kabul edebileceğimiz için Şeytan'a yine ihtiyacımız kalmaz. Dolayısıyla McGinn, asıl sorunun şeytanı neyin harekete geçirdiği sorusu olduğu konusunda haklıdır. Graham'ın argümanının ortaya koyduğu bir şey varsa o da insan faillerin şeytani biçimde kötü olabildikleridir: Bazı insan faillerin hâlihazırda kötü olmayı seçtikleri için Şeytan'ın onları kendi tarafına çekmesine gerek kalmadığı düşüncesini hatırlayalım. Ancak insan failler şeytani kötülük kapasitesine tam anlamıyla sahipse şeytani failliğe zaten sahibiz demektir, başka bir düzeyde *doğaüstü* şeytani faile ihtiyaç kalmaz. Burada yardım almak için ortaçağ felsefesine bakacak olursak belki Ockhamlı William'a doğru bakmalıyız. Kendisi 14. yüzyılda Ockham'ın Usturası olarak bilinen savı ortaya atmıştır: Varlıkları gereksiz yere çoğaltmayın. Başka bir deyişle, sadeliği koruyun.

Graham, kötülüğün açıklanmayı haykıran bir şey olduğunda ısrarcıdır ancak nihayetinde Graham'ın tam olarak neyi açıkladığını sorabiliriz. Ona göre psikolojik yaklaşım, Harris ve Klebold'un kötü olmayı seçerken benzer geçmişe sahip kişilerin bunu seçmemesini açıklayamadığı için başarısızdır. 6. Bölümde, psikolojik yaklaşımın bu farkı *açıklayabileceğini* savunacağım ancak şimdilik Graham'ın açıklamasının daha iyi bir iş çıkarıp çıkarmadığını sorabiliriz. Onun açıklaması, kötücül güçlerin Klebold ve Harris'i seçmelerinin nedeni, şiddet içeren pornografi izleme gibi eylemlerde bulunarak baştan çıkarılmaya uygun adaylar haline gelmeleridir. Fakat ya doğaüstü fail, safına çekeceklerini rasgele seçmektedir ki bu sürecin tamamını gizemli hale getirip açıklama olmaktan çıkarır (aynı zamanda, Klebold ve Harris'in sonsuza kadar lanetlendiklerini varsayacaksak açıkça adaletsizdir) ya da Klebold ve Harris'in *özellikle* zayıf iradeli olduklarını, pornografik şiddete başka çocukların olmadığı kadar *özellikle* bağımlı olduklarını, böylece kötülüğün safına katılmak için *öne çıktıklarını* varsayarız. Ancak başkaları bu eylemlerde bulunmazken onların bu eylemlerde bulunmaları haricinde bu teze ilişkin kanıt yoktur ki bu tam da Graham'ın kabul etmeyeceği türden bir argümandır. Yine de, özellikle bu şekilde bağımlı olduklarını varsayarsak, Graham'ın psikolojik açıklamaya karşı temel itirazı –Harris ve Klebold ile öldürmeyen

diğer çocuklar arasındaki farkı açıklayamadığı itirazı– ortadan kalkar. Graham, yanıtlaması zor sorunun neden Harris ve Klebold'un bu korkunç suçları işlediği değil, başkaları yapmazken neden onların bunları yaptıkları sorusu olduğunu söylemekte haklıdır. Fakat doğaüstünün bizi bunu yanıtlamaya yaklaştırdığını varsayarken hatalıdır. Graham'ın bir açıklaması varsa o da dünyada insana ait kötülüğün varlığına ilişkin genel bir açıklamadır, neden bazılarının kötülüğü seçerken başkalarının seçmediğine ilişkin bir açıklama değil. Ancak genel bir açıklama olarak dahi doğaüstü kötülüğe başvurması nedeniyle başarısızlığa uğramak zorundadır. Tanrı'nın insana ait kötülüğün sorumluluğundan münezzeh olması için insanlık şeytani kötülüğü özgürce seçme kabiliyetine sahip olmalıdır. Fakat insanlar şeytani, saf anlamda kötü olmayı özgürce seçebiliyorsa Şeytan ve iblisler lüzumsuz kalır. Graham, vurucu örneğinin, insanların yaptıkları şeyin korkunç olduğunu bilmelerine rağmen yapmadan duramadıkları "psikolojik zorlantı duygusu" olduğunu söyleyerek itiraz edebilir. Ancak son olarak iki noktadan söz edebiliriz. İlki, Klebold ve Harris'i örnek olarak seçmesi bu modele uymaz zira bu çocukların planladıkları şeyden hoşnut olmadıklarını gösteren bir kanıt yoktur ve dolayısıyla baştan çıkarılmaya ihtiyaç duyduklarını varsaymamız için de bir neden bulunmaz. İkincisi, bu tür bir zorlantı için açıklama bulamasak dahi, buna ve daha pek çok zorlantı davranışına doğaüstü âlemden ziyade insan psikolojisinin zengin ve karmaşık yapılarında tutarlı bir açıklama bulabileceğimize inanmakta bana göre haklı oluruz.

O halde Şeytan'ın varlığını nasıl açıklarız? Düşünceme göre, metafizik varlığını değilse bile edebi varlığını açıklayabiliriz. Neil Forsyth'in söylediği gibi: "Şeytan, öncelikle bir anlatı karakteridir ve bir açıdan hep de öyle kalacaktır" (Forsyth 1987: 4). Şeytan, anlatısal/mitolojik bir maksada karşılık gelir. Forsyth şöyle der: "Onu anlamanın en iyi yolu, ayrıntılı ve dayanaksız bir metafizik sisteme göre doğasına ilişkin inançları veya karakterini incelemek değil, onu tarihe geri koymak, başladığı ve hiçbir zaman gerçekten terk etmediği anlatı bağlamlarına yerleştirmektir. Yani, onu bir oyuncu, Aristoteles'in dediği gibi bir hikâyede veya *mitte*

oynayacak rolü olan bir "aktör" olarak görmeye çalışmak gerekir (Forsyth 1987: 4). Ne Graham ne Vardy buna itiraz edebilir zira Graham, kendi açıklamasının bir "kozmik anlatıya" ihtiyaç duyduğunu belirtir (Graham 2000: 178); bu anlatı, Tanrı ile Şeytan'ın dünyanın hâkimiyeti üzerindeki mücadelesini içeren geleneksel Hristiyan kozmik tarihidir (Graham 2000: 178-9). Ama şimdi, insanın kötülüğünü anlamlandırmak için, bütün bir kozmolojik tarih anlatısına bakmamız gerekiyor. Kötülük fikrini anlamanın başka, daha ekonomik yolları olup olmadığını merak edebiliriz. Kitabın kapanış bölümünde, anlatısal rolüne daha yakından bakmak üzere Şeytan'a geri döneceğim. Bir sonraki bölümde ise doğaüstünü geride bırakan bir kötülük resmine doğru ilerleyeceğiz.

III

Kötülük Felsefeleri

Faust ile Filozoflar

Şeytansız bir dünyada kötülüğü nasıl anlamlandıracağız? Aydınlanmış bir Hristiyan dünya görüşü elbette kötülüğü doğaüstü karanlıklar prensine başvurmadan izah etmeye çalışacaktır. Ancak önceki bölümde gördüğümüz gibi, böyle bir teodise istikrarsızlığıyla meşhurdur ve karanlık prens tabloya geri dönüp durur. Bu kitabın temel sorusu, seküler bir dünya görüşünün kötülüğü izah etmede daha iyi bir performans gösterip gösteremeyeceği, yoksa Tanrı veya Şeytan'ın yahut bu tür doğaüstü güçlerin bulunmadığı bir dünyada söz konusu kavramın içinin boşalıp boşalmayacağı sorusudur. Bu güçlerin yokluğunda da, insanlığın çektiği bu kadar ıstırabın nedeni olan kötücül failler bulunabilir mi? 1. Bölümde, saf, saf olmayan ve psikolojik kötülük anlayışları dediğim üç seküler olanağı tarif ettim. Saf anlayışa göre insanlar kötü niyetli, şeytani failler olabilir, ıstırap ve yıkım getirmeyi sırf ıstırap ve yıkım olsun diye isteyebilirler. Psikolojik anlayışa göre ise kötülük, insan davranışlarına anlamlı şekilde uygulanabilecek bir kategori değildir.

Neyin vuku bulduğuna dair daha farklı, daha insani bir açıklama bulmamız gerekir. Saf olmayan anlayış bu iki karşıt arasında bir uzlaşma gibi görünmektedir: İnsanlar saf anlamda kötü olamaz, ancak kötülüğün saf olmayan bir formuna, salt insanca kötülüğe kabiliyetlidir. Bu, başkalarının ıstırabını sırf ıstırap vermek uğruna değil, iktidar, zenginlik, güvenlik veya insanlığın yüce iyiliği gibi anlaşılabilir bir insanca amaç uğruna istemekten ibarettir. Modern ahlak felsefesi geleneğiyle birlikte gelişen bu saf olmayan anlayıştır.

Buradaki mesele, insanın eylemlerinin kötü sonuçlarından ziyade *kötü insanlar* olup olmadığıdır. Seküler bakış açısından, dünyadaki kötülüğün bir ölçüde kötücül insan faillerden kaynaklandığını söylemek anlamlı mıdır? Saf kötülük anlayışının yanıtı evettir; psikolojik anlayış hayır der, saf olmayan anlayış ise bulanık ve karışık bir yanıt verir. Fakat ahlak teorisine hâkim olan da işte bu anlayıştır. Saf olmayan anlamda kötülüğün "büyük" filozofu, insanın kötülüğü eyleminin ilkesi olarak seçmesi olanağını reddeden Immanuel Kant'tır. Bu yaygın felsefi görüşte kötülük, pozitif ve rasyonel bir seçimden ziyade bir noksanlık, eksiklik, işlerin bir şekilde ters gitmesi veya hata, irrasyonelliğin patlak vermesi olarak görülür. Paul Barry Clarke, bu felsefi pozisyonu, Faust görüşü olarak ifade ettiği görüşle, yani aktif ve pozitif bir kötülük seçiminin insanın olanaklarına dahil olduğu görüşüyle karşılaştırır. Faust'tan mülhem bu insanca kötülük izahıyla edebiyatta ve diğer kurmaca türlerinde karşılaşırız ve en muhteşem edebi eserlerin bazıları, Faust anlatısı etrafında şekillenenler gibi, bunu müthiş bir incelik ve maharetle geliştirir. Clarke şu yorumda bulunur: "Edebi gelenekte kötülük, sıklıkla kötücül bir ilkeyi, Şeytan'ın yolunu ve kaidelerini takip etmeyi seçmek olarak görülür" (Clarke 1996: 352). Burada felsefe ile edebiyat, filozoflar ile şairler, insani olanakların iki ayrı temsili arasındaki geleneksel çatışmayı görürüz ve sıradan insanların pek çoğu, hatta çoğunluğu, genellikle şairlerin bu işi doğru anladığına inanır.

Bununla birlikte, Clarke, Faust'u böyle bir edebi figürün tipik örneği olarak alsa da, ona yakından bakarsak mitolojik bir figür olarak Şeytan'ı incelediğimizde ortaya çıkan problemin aynısıyla

karşılaşırız: Nasıl Şeytan'ı şeytani seçimler yapan bir figür olarak anlayamıyorsak, Faust'u da Clarke ve diğerlerinin Faustyen diyeceği türden seçimler yapan bir figür olarak anlayıp anlayamayacağımız epey şüphelidir. Metinlerde ortaya çıkan Faust, aslında gayet insani bir figürdür. Alfred Hoelzel, çeşitli Faust metinlerine yönelik incelemesinde şu yorumda bulunur: "Günümüzün popüler zihniyeti, Faust'u iki son derece farklı, neredeyse antitez oluşturan şekillerde tanımlamaktadır: Bir tarafta, yasak meyvenin tadına bakmak için şeytanla alışverişe kalkışacak kadar pervasız bir kötü karakter, diğer tarafta ise bilgi ve deneyime ulaşma arzusunda şeytanla alışverişe cüret eden cesur kahraman vardır" (Hoelzel 1988: II). O halde Faust hiç değilse son derece müphem bir figürdür. Hoelzel'e göre en büyük günahı basit bir haz arzusu, hatta bilgisini ve deneyimini genişletme arzusu da değildir (bu nasıl bir günah olabilir!); işlediği suç daha ziyade, bilgi arayışında Tanrı ile yarışmaya karar vermesindedir: "Lucifer'in iktidar mücadelesi"(Hoelzel 1988: 4). Hoelzel'e göre Âdem ile Havva'nın Kovuluşu ile Lucifer'in düşüşü arasında güçlü paralellikler vardır, zira hem Faust hem de Âdem ile Havva Tanrı'ya karşı çıkmak gibi büyük bir günah işlerler. Ancak bunu yaparken motivasyonları insanın temel erdemlerinden biridir, dünyanın bilgisinin arzusudur (Hoelzel 1988: 15). Kovuluşun her ne kadar feci sonuçları olsa da nihayetinde insanlık için faydalı olmuştur. Âdem ile Havva, Cennet'te mutlu ve halinden memnun olmakla birlikte yaratıcılık veya ilerleme için herhangi bir motivasyondan mahrumdu; insanlığın yaratıcı ve ilerlemeye yönelik güçleri tam da Tanrı'ya karşı çıkma kararından doğmuştur. Hayatları zorluk içinde geçse de hiçbir kutsal metinde Tanrı'nın uzun vadeli desteğini kaybettiklerine dair bir ima yoktur, tıpkı ahirette cezalandırılmaya devam edeceklerini ima eden bir metin olmadığı gibi. Nitekim Âdem'in lanetli olduğunu öne sürmek küfür olarak görülürdü, *Apocrypha*'da Süleyman'ın Meselleri'nin 10. Babının 1-2. ayetleri onun kurtuluşunu ima eder şekilde yorumlanmıştır (Havva'nın uzun vadeli kaderine dair herhangi bir tartışmaya ise rastlamış değilim). Âdem'in Calvary'deki haçın dibine gömüldüğü ve İsa'nın kanının bu mezara akarak onu günahından arındırdı-

ğına dair yaygın bir inanç söz konusuydu. Faust'a gelince, o da "entelektüel merak motivasyonu nedeniyle büyük sempati ve hayranlık uyandırır" (Hoelzel 1988: 21).

Faust figürünün metinlerde belirsiz kaldığına şüphe yoktur. 1587'de Johann Spies imzasıyla basılan en popüler ilk versiyonunda Faust, hikâyenin bazı kısımlarında "masum insanları rahatsız etmekten keyif alan, dürüst tüccarları kandıran, küçük sihir numaralarıyla kendini eğlendiren kötü niyetli bir baş belası olarak" (Hoelzel 1988: 27) "nispeten meşum bir karakter" sergiler ve geleneksel kötücül rolünü burada oynar (Hoelzel 1988: 26). Ancak metnin diğer kısımlarında, "hatırı sayılır derecede cömertlik, cesaret, dürüstlük ve ölüm karşısında büyük bir ağırbaşlılık sergileyen" bambaşka bir Faust görürüz (Hoelzel 1988: 27). Christopher Marlowe'un kitabı *Dr Faustus*'ta (1604), daha net bir şekilde bilgi arayışında olan biri gibi temsil edilir (Hoelzel 1988: 50) ve daha net biçimde Tanrı ile Şeytan arasındaki mücadelenin kurbanı olarak görünür (Hoelzel 1988: 48). "Marlowe, daha kurnaz ve çok daha kuvvetli Mephistopheles'e kolayca yem olan parlak zekâlı fakat naif ve avanak bir maceraperesti tekrarlamak yerine, ahlaki ve entelektüel profili çok daha belirgin bir kahraman yaratmıştır" (Hoelzel 1988: 55). Hoelzel, Mephistopheles figürünün Marlowe tarafından daha büyük bir sempatiyle çizildiğine de dikkat çeker. "Onda, en azından bir anlığına, saf kötülüğün somutlaşmasından ziyade, kendisinin de itiraf ettiği gibi, Faustus'ta kendi sefaletini paylaşabileceği başka bir ruh arayan, kötülüğün acınası bir *kurbanını* buluruz" (Hoelzel 1988: 56). Bu nedenle: "Kendi durumundan pişmanlıkla söz eden ve hatta Faustus'u isteklerinden vazgeçirmeye çalışan, tuhaf bir şekilde uslanmış bir haylaz gibi görünmektedir. İyilik ve kötülük âlemlerinin arasındaki sınır bir anlığına eskisinden çok daha silik görünür, Faustus ile Mephistopheles'in etkileşimindeki rollerini ayırt edip belirlemek çok daha zordur" (Hoelzel 1988: 57-8). Üstelik söylencenin 1808 ve 1832 yıllarında iki kısım halinde basılan Goethe versiyonunda hikâye, Mephistopheles ile Tanrı'nın kuvvetlerinin Faust'un ruhu için girdikleri bir savaşla sonlanır. Bu savaşı Tanrı'nın melekleri

kazanır ve Faust cennete alınır. Faust saf kötülüğün somutlaşmış hali olsaydı bu sonucu tasavvur etmek güç olurdu. (İlginç bir şekilde, Goethe'nin *Faust*'u Tanrı'nın Mephistopheles ile bahse girerek onu baştan çıkarma iznini vermesiyle başlar; dolayısıyla Faust'un Mephistopheles karşısında baştan çıkması ve onunla ittifak yapması, Tanrı'nın "lütfudur").

Elbette kurmaca dünyasında Clarke'ın Faustyen kötü karakterine Faust'tan daha çok benzeyen kötü karakterler vardır, ancak bu kötü karakterlerin psikolojik anlamda sofistike olmayan ve kaba bir biçimde çizildiklerinden şüphelenilmelidir; üstelik gerçekten etkileyici ve durumu açığa vuran edebi eserlerde bu kurmaca kötü karakterler daha derinlikli olarak incelendikçe, onları saf kötülüğün failleri olarak görmek giderek zorlaşır: Faust gibi müphem, saf olmayan figürlere dönüşürler. Mary Midgley, edebiyatın başka bir büyük kötü karakteri olan, John Milton'un *Kayıp Cennet*'inin Lucifer'i için de bu savı öne sürer. Milton'un Lucifer'i "eksiksiz ve koşulsuz bir kötülük figürü" olarak sunmadığını (Midgley 1984: 133), aksine tüm büyük trajik figürler gibi Lucifer'in de yazgısından gelen bir kusura sahip olduğunu savunur. Kendini aşırı kibir olarak gösteren bu durum, Tanrı'ya isyan etmesine yol açar. Bazen o şekilde sunulsa da bir isyankâr olarak Şeytan, kahraman figürü değildir çünkü Midgley'e göre motivasyonu görkemli olmaktan ziyade kötü niyetli ve bayağıdır: İsyanında reform amacı yoktur, elimizde kalan tek şey kindar bir yıkıcılıktır (Midgley 1984: 135). Ancak bütün bunlar, Şeytan'ı bir figür olarak anlaşılır kılar. "Şeytan'ın hikâyesi onun saiklerini anlamamız içindir, onu yargılayacak bir konumda olmadığımıza dayanarak bu saikler hakkında düşünmekten mağrur bir şekilde uzak durabilmemiz için değil" (Midgley 1984: 138). Şeytanın saikleri anlaşılırdır çünkü bu saiklerin "merkezinde kendisinden üstün görünen her şeye karşı şiddetli bir nefret ve reddediş vardır, bunların aşina olduğumuz isimleri gurur ve hasettir" (Midgley 1984: 138).

Adam Morton, kurmacada kötülüğün daha kaba temsillerine karşı uyarıda bulunur. Elbette, "kurmaca psikolojisi" ile "psiko-

lojikleştirmenin psikolojisi" arasında yakın bir bağlantı olmasını bekleyebiliriz (Morton 2004: 93), öyle ki kurgular ve kurgu dahilinde hareket eden kötü karakterler, tatmin edici olabilmek için makul olmalıdır. "Fakat bu, iyi bir hikâyenin insanların neyi neden yaptığını gerçekten kavramamızı sağladığı anlamına gelmez. Bununla hiç alakası yoktur. Hikâyenin çekici bir cümlesi bizi cezbederek insanların çoğu zaman nadiren davrandıkları şekilde ve nadiren geçerli olan nedenlerle davrandıklarını düşündürebilir" (Morton 2004: 93). Morton'un bizi özellikle uyardığı kurmaca biçimi, seri katilleri konu edinenlerdir. Seri katiller insanların imgelemine çok kısa bir süre önce girmiştir, saikleri karmaşık ve anlaşılması zordur, öyle ki kurmacada "suçluyu anlamanın güçlüğü, onu vampir veya kurt adam gibi şeytani bir canavara dönüştürür. Seri katilin kurgusal imgesi, bu yarı insan kategorisini, detektifin gün ışığına çıkarması gereken saikleri ve araçlarıyla birlikte, daha geleneksel olan bir katil kategorisiyle bir araya getirir. Ortaya çıkan sonuç, zekâ gerektiren bir bulmacayı o ilkel korkudan büyülenmişlikle bir araya getiren kurgulardır" (Morton 2004: 95). Ancak bu kurmaca biçimi geniş çaplı ilgi görse de, kötülüğü anlamak açısından problemler sunmaktan geri kalmaz. "Karakterler bir şekilde akla yatkın olmalıdır, tehlike şu ki suçlu, bir gaye için harekete geçmiş bir karakterden ziyade doğanın bir kuvvetine dönüşebilir" (Morton 2004: 95). Morton, Thomas Harris'in son derece popüler olup her biri sinemaya uyarlanan romanları *Kızıl Ejder*, *Kuzuların Sessizliği* ve *Hannibal*'in ana karakteri olan Hannibal Lecter figürünü tartışır (*Kızıl Ejder*'in iki versiyonu vardır). Elbette burada Lecter, doğanın doğaüstünün eşiğindeki bir kuvveti olarak görünür. Morton şu yorumda bulunur: "Lecter, insanın saiklerine ve duygularına yönelik doğaüstü bir idrake sahiptir ve bu, büyük ölçüde neredeyse insanüstü zekâsına ve insanın duygularına hiç sempati duymamasına dayanır" (Morton 2004: 97). Zaman zaman Lecter, görece yaşına rağmen, aynı zamanda doğaüstü bir fiziksel güce sahipmiş gibi görünür ve yoluna çıkanları ezip geçer. *Kuzuların Sessizliği*'nin film uyarlamasında karşı koyulmaz bir kuvvet olarak temsil edilir: Karşısına dikilen herkesin vay haline, o bu kişilerden hoşlanmadığı müddetçe.

Morton, serinin ilk romanı olan *Kızıl Ejder*'de Lecter ile detektif Will Graham arasındaki karşılaşmaya bakar. Başka bir seri katilin peşinde olan detektif, güvenli bir kurumda tutulan Lecter'ın tavsiyesine başvurmak ister. Graham'ın sezgileri son derece güçlüdür, katilin zihnine girerek kim olduğu ve ne yapacağı hakkında sezgisel bir kesinliğe sahip olur (Morton 2004: 97). Lecter bunun zıddıdır, başkalarını sezgisel olarak kavramak yerine insanın motivasyonuna dair kapsamlı bilimsel ve psikolojik bir kavrayışa sahiptir. Graham'ın katilin izini sürebilmesi için bir araya gelirler. Ancak Morton'a göre, roman ve ona eşlik edecek eserlerin işleyebilmesi için, "bireysel temalar ve karakter özellikleri sergileyen katiller kurgulanması gerekiyordu" (Morton 2004: 98): Her biri, kurbanlarını spesifik örüntülerle seçer ve kendilerine has yollarla katleder. "Gerçekte pek az katil böyledir. Seri katillerin çoğu, cinsiyet, cinsellik ve yaş ile belirlenen epey geniş bir kurban sınıfını hedef alarak nasıl kolayına gelirse öyle öldürür" (Morton 2004: 98). Oysa popüler seri katil imgemiz, kurmacayla şekillenir. "Seri katillerin, katiller olarak gayet kendilerine has bir psikolojiye, sezgileri yeterince güçlü birinin anlayıp öngörebileceği bir tür artistik stile sahip oldukları fikrinin cazibesi, onları hem şeytani ve yabancı hem de zengin karakterler olarak düşünmekten ileri gelir. Kurmaca seri katiller janrında bu iki varsayıma da ihtiyaç duyulur fakat gerçekte seri katilleri anlamak burada varsayıldığından çok daha zordur" (Morton 2004: 98). Burada kurmacanın tehlikesi, "bir tür imgelem tembelliğine" hitap etmesidir. Morton şöyle der: "Bize epey benzeyen kişilerin hayal edemeyeceğimiz kadar korkunç bulduğumuz eylemler yapabileceğine ilişkin zorlu hakikati kavrayacak şekilde sezgisel idrak yetilerimizi zorlamak yerine, kötülüğü arketipsel korkunçluklar, kurmaca kötü karakterler, derin bir kötü niyetle anlamayı tercih ederiz." (Morton 2004: 102). Lecter romanlarının ve filmlerinin antitezi, *Henry: Portrait of a Serial Killer* [Bir Seri Katilin Portresi] (1986) filmidir. Ana karakter seri katliam yaparken hiçbir örüntü, doğaüstü güç veya karmaşık bir karakter sergilemediği için insanları özellikle şoka uğratıp rahatsız etmiştir. Gerçekten korkutucu ve rahatsız edici olan, filmi

izlemeyi neredeyse imkânsız kılan nokta, Henry'nin bu denli sıradan olmasıdır (elbette bu film de keza ne seri katillerin ne de ona "ilham veren" Henry Lee Lucas'ın doğru bir temsili olarak görülebilir). Seri katilleri şeytani canavarlar olarak temsil ederek onları daha kolay tespit edilebilir, fark edilebilir hale getiririz; Morton'un söylediği gibi, gayet bize benzeyen insanlar olmaları, onları Lecter'ın olabileceğinden çok *daha* korkutucu kılar. Bu, kurmacanın kötülük kavramına yaklaşmanın bir yolu olabileceğini reddetmek demek değildir; 5. Bölümde bilhassa kurmaca korkunun kötülüğü nasıl *hayal ettiğimiz* hakkında gün yüzüne çıkardıklarını inceleyeceğim ama kurmacanın onu anlamamıza yardımcı olup olamayacağı daha belirsiz bir noktadır. Kötülüğü *anlamaya* çalıştığımız için şimdilik edebiyatı bırakıp felsefeye dönmemiz gerek.

Kant ve Radikal Kötülük

Kötülüğün felsefece tartışılması genellikle Hannah Arendt'in Adolph Eichmann'ın duruşmasını aktarırken yaptığı bir yorumdaki kötülüğün sıradanlığı mefhumu (Arendt 1976) ile Kant'ın *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din* (Kant 1960) metninde tarif ettiği radikal kötülük fikri olmak üzere iki ünlü kötülük tarifinin arka planında gerçekleşir. Ancak buradaki güçlüklerden biri, iki yazarın da bu fikirlerden ne kastettiklerini net bir şekilde ortaya koymamaları olup kötülük etrafındaki felsefi tartışmaların çoğu bu filozofların müphem yorumlarını çözmeye çalışarak geçer. Arendt'in kötülüğün sıradanlığı ile ne kastetmiş olabileceğini 8. Bölümde inceleyeceğimi belirterek şimdilik Kant ve radikal kötülüğe döneyim, zira Kant, felsefi veya saf olmayan kötülük anlayışı dediğim şeyin en sofistike ve ayrıntılı izahatını sunmaktadır. *Din* metninde Kant, ahlaki kötülük problemiyle boğuşur ve kötülüğün felsefi olarak anlaşılmasına sunduğu en önemli katkı, insanın şeytaniliğinin reddedilmesidir. Kant'a göre, ahlaki kötülük, akıl yetimizle ifade edilen ve ahlak yasası ya da kategorik buyruk tarafından belirtilen ahlakın talebinden bir şekilde sapmaktır. Akıl, aklın taleplerine riayet ederek başkalarına karşı ödevimizi yerine getirmemizi söyler,

hislerimiz, duygularımız ve aksi yönde hareket etmek için sahip olabileceğimiz ahlak dışı güdülerimiz ne olursa olsun. Ancak özgür varlıklar olduğumuzdan dolayı, ahlak yasasına riayet etmeye *zorlanmayız*; bunun yerine söz konusu ahlak dışı güdüleri takip etmeyi seçebiliriz. Kant'ın kötü şöhretli düşüncelerinden biri, başkalarına yardım etmenin onlara karşı ödevimiz olduğunu kabul etmek yerine duygular veya duygudaşlıkla başkalarına fayda sağlamak için hareket etmenin dahi ahlaken kötülüğün bir örneği olduğudur. Kant'ın teorisini değerli bir tartışmada ele alan Richard J. Bernstein, Kant'a göre "bir insana kötü eylemlerde bulunduğu için kötü demeyiz,"der, tıpkı bir insana iyi eylemlerde bulunduğu için iyi demeyeceğimiz gibi (Bernstein 2002: 18). Kant'ta önem taşıyan tek şey iradedir ve irade, ahlak yasasına uymaktan saptıran ahlak dışı güdüleri takip ettiği sürece kötülük yapmış oluruz. Kant için hayati önem taşıyan nokta, eylemimizin zeminini oluşturan ilke veya düsturdur: "Ahlak yasasını düsturunun parçası yapıp ona öncelik veren kişi ahlaken iyidir; bunu yapmayan, diğer ahlak dışı güdülere (sempati dahil) öncelik veren kişi ise ahlaken kötüdür" (Bernstein 2002: 18).

Ancak Kant, insanların ahlak yasasını bütünüyle reddedemeyeceğinde ısrar eder. Kötülüğü kötülük uğruna isteyemez, "Kötülük, benim iyiliğim olacak" diyen Milton'un Lucifer'i gibi bir beyanda bulunamazlar (*Paradise Lost*, 4. Kitap, 11.110). John Silber şu yorumda bulunur: "Kötü ruhlu biri dahi kötülüğü kötülük uğruna istemez. Kötülüğü, ahlak yasasını görmezden gelme ve ahlak dışı isteklerine taş koyduğunda bu yasanın taleplerine karşı çıkma iradesinden müteşekkildir" (Silber 1960: cxxiv). Burada Kant, bu bölümün birinci kısmında Clarke'ın öne sürdüğü gibi edebiyatı karşısına almaktadır. Silber bunu şöyle açıklar: "O halde, edebiyatta ve popüler imgelemde çoğu zaman yapıldığı gibi, cüretkâr ve güçlü bir şekilde ahlak yasasının kendisini reddeden şeytani varlıkların bulunduğunu iddia etmek, Kant'a göre insan deneyiminde temeli bulunmayan ümitsizce aşkın bir özgürlük anlayışını varsaymak demektir" (Silber 1960: cxxv). Edebiyattaki şeytani figürler, ya "aşkın batıl inancın" sonucudur ya da insanca kötüdür.

Silber, Milton'un Lucifer'ini aşkınsal kötülüğün bir örneği olarak tespit eder, yani ahlak yasasının kendisinin reddidir. "Böyle bir imge, kötü ruhlu olmanın azameti ve kahramanlığına ilişkin romantik sanrılarla insanları kendisine çeker" (Silber 1960: cxxv). Bu, Goethe'nin *Faust* eserinin 1. Kısmında yer alan, "Şeytan'a göre daha zayıf bir hayal gücüyle çizilen ve cazibe açısından ondan epey aşağıda kalmakla birlikte Kant'ın analizinin gerektirdiği karakter zayıflığına sahip olan" Mephistopheles ile ters düşer (Silber 1960: cxxv). Milton'un Lucifer'inin temsil ettiği romantik olanak Kant'a göre insanlara bahşedilmemiştir; üstelik Mary Midgley, "Kötülük, benim iyiliğim olacak" diye ilan eden Lucifer'i dahi sözüne sadık kalarak yorumlamamak gerektiği konusunda bizi uyarır (Midgley 1984: 134). "Milton'un şeytan hakkında yazdıkları, romantik tarafgirliğin mor ışığını bir kenara bırakırsak pek de pohpohlayıcı değildir. Şeytan'ın kişisel saikleri çoğunlukla adice ve klostrofobik olup rekabet içinde kendini ortaya koymaya dayanır. Azameti asli doğasından kaynaklanır ki o da kendi ürünü değildir... 'Kötülük, benim iyiliğim olacak' ifadesi yaratıcı ahlak karşıtlığının yüce bir manifestosu değildir, şahsi bir imparatorluk kurmaya yönelik rekabetçi ve politik bir hamledir" (Midgley 1984: 151). Lucifer ve motivasyonları hakkında ne düşünürsek düşünelim, Kant'a göre insanlık ahlak yasasını, ahlakı doğrudan reddedemez. "İnsan (en kötü ruhlusu dahi) hiçbir düstur altında ahlak yasasını bir isyan halinde (ona itaati reddederek) inkâr etmez" (Kant 1960: 31). Kimse, bir tür suçluluk veya yanlış yapma hissi duymadan ahlakın taleplerini ihlal edecek kadar ahlaktan mahrum değildir. O halde hiçbir insan saf kötü olamaz; zira bu romantik, isyankâr anlamda "şeytani" olmak, Bernstein'in işaret ettiği gibi, "bazı insanların gerçekten insan olmadıkları anlamına gelecektir"(Bernstein 2002: 38). Şu sonuca varır: "İnsan olmak, ahlak yasasının gerektirdiğini yapmayı seçip seçmemekten bağımsız olarak ahlak yasasının otoritesini *tanıyan* bir kişi olmaktır" (Bernstein 2002: 39).

Kant'ın açıklamaya çalıştığı nokta, insanların neden vicdan azabına, ahlak dışı amaçlar uğrunda ahlak yasasının taleplerine direnç göstermenin farkındalığına katlanmak istedikleridir. Ahlak

kapasitesinin yanı sıra ahlaksızlık kapasitesi de insan olmanın terimleriyle açıklanmalıdır; burada insan olmak sadece fiziksel ihtiyaçlarımızı ve arzularımızı içermekle kalmaz, akıl yetimizi ve dolayısıyla ahlakın talebini tanıma kapasitemizi içerir: Zor koşullar haricinde neyin iyi olduğunu biliriz fakat çoğunlukla yapmayız. Bu nasıl mümkündür? Kant açısından işe yaramayacak bir açıklamayı, şeytani olmakta ve ahlakı bütünüyle reddetmekte özgür olduğumuz açıklamasını görmüştük, çünkü böyle olsaydı suçluluk hissetmezdik. Kant'a göre ahlak yasasına uymamada özgür olsak da bu cezasız kalmaz ve cezası hissettiğimiz suçluluktur; ahlak yasasının ve ona dair bilgimizin varlığı ise bu suçluluk vasıtasıyla sergilenir. Aynı zamanda Kant, tutkulu benliğimizin rasyonel benliğimize üstün gelmesi, arzularımızın aklımıza baskın çıkması nedeniyle yanlış yaptığımız açıklamasını da reddeder. Ahlaken kötülük, insan failin özgür ve bilinçli seçimi olarak kalır: Ahlak dışı eylemleri insana özgü kabul edilebilir bir amaç uğruna yaparız. Dolayısıyla, örneğin daha fazla servet edinmek uğruna bencilce bir eylemde bulunursak servet arzumuzun bize üstün geldiğini iddia edemeyiz zira ahlakın peşinden gitmek yerine servetin peşinden gitmeyi özgürce seçiyoruzdur. Joan Copjec, Kant'ın kötülüğü "kökleri sıkı sıkıya gerçekliğe tutunan pozitif bir olgu" olarak gördüğünü söyler ve bu durum, kötülüğü doğrudan insanın özgürlüğünün bir veçhesi kılarak ilk kez ahlaki ve politik bir problem haline getirir: "Kötülük, emsalsiz bir şekilde, özgür bir insanlığın ürünüdür" (Copjec 1996a: xi). Hayvanlar arzuları vasıtasıyla bize korkunç gelen şeyleri yapabilirler fakat kötülük kapasiteleri yoktur zira –bildiğimiz kadarıyla– bunları yapmayı özgürce seçmezler.

Bu bakış açısı, Aydınlanmada vücut bulan insanlık mefhumunu, akıl yetisiyle eylemleri üzerinde kontrol sahibi olan özgür bireyler anlayışını tam olarak yakalar ve Aydınlanma kavramının ikili niteliğini açığa çıkarır: Özgür ve rasyonel insanlar türdeşlerine hem büyük fayda sağlama hem de büyük yıkım getirme kabiliyetine sahiptir. İnsanın kötülüğü, ister doğaüstü ister psikolojik veya koşullara bağlı olsun, kontrolümüzün dışında bulunan kuvvetle-

rin bir ürünü değildir. İnsanın özgürlüğünden doğan, insana ait bir sorumluluktur. 1. Bölümde, Irak'taki Ebu Garip hapishanesinde yaşanan işkence ve istismar ile birlikte mahkemeye çıkarılan Amerikalı personelin yaptığı savunmayı, tutsaklara işkence etmek üzere üstlerinin ve koşulların baskısı altında bulundukları savunmasını örnek vermiştim. Kant'ın ısrar ettiği nokta şudur: Her zaman, olayların orta yerinde seçim yaptığımız bir an vardır; o anda özgürlüğümüz ve rasyonelliğimiz sağlamdır ve söz konusu seçimin sorumluluğunu taşırız. Kötü şeyler yaptığımızda nedeni ilkel veya tarihöncesi benliklerimizin bize baskın çıkması değil, ahlak ilkeleri yerine kendi çıkarımızı gözeten ilkelere göre hareket etmeyi seçmemizdir. Ahlakın bizden ne talep ettiğini ve neyi seçmemiz gerektiğini bildiğimiz için bunu suçluluk pahasına ama özgürce seçeriz.

Ancak şu soru yanıtsız kalır: Bu nasıl mümkün olur? İnsanın saf kötülük kapasitesiyle veya arzularımızın akıl yürütme kapasitemiz üzerindeki gücüyle izah edilemez. Bernstein, *Din* metninde Kant'ın *Willkür* dediği, insanların sınırsız özgür seçim yetisi ile istencimizin *rasyonel* yönü olan *Wille* arasında ayrım yaptığını açıklar. İlki "*kendiliğinden* iyi veya kötü değildir; bundan ziyade iyi veya kötü düsturları özgürce seçme kapasitemizdir" (Bernstein 2002: 13). İkincisi "eylemde bulunmaz, karar almaz" (Bernstein 2002: 13). *Wille*, insan iradesinin yasa koyucu, normatif yönü olarak ahlakın taleplerini tespit eder; *Willkür* ise icra edendir, istediğimiz şeyi seçme kapasitemiz, dolayısıyla ahlak dışı güdülere ahlaki olanların üzerinde öncelik vermeyi seçme kapasitemizdir. Yanlış yapmamızın aklın arzular tarafından yenilgiye uğratılması olarak açıklanamamasının nedeni budur. Claudia Card bunu şöyle açıklar: "Arzularımızı veya temayüllerimizi seçmesek de onlara ne kadar önem atfedeceğimizi biz seçeriz. Sadece arzularımız tarafından belirlenmeyiz. Onların yaptıklarımızı belirlemesine izin vermeyi seçeriz" (Card 2002: 77). Dolayısıyla, ahlak dışı saiklere ahlaki saikler üzerinde öncelik vermeyi seçme kapasitemiz *Willkür* kavramıyla açıklanırken ahlak yasasını kendi başına reddedemediğimiz (reddedebilseydik suçluluk duygusundan kurtulmuş olurduk) iddiası da *Wille* kavramıyla açıklanır.

Neyse ki bunun insanın kötülük yapmasını anlamlandırmamıza yaptığı katkı üzerinde daha fazla durmamıza gerek yok çünkü peşinde olduğumuz ve şu ana kadar karşılaşmadığımız konu Kant'ın *radikal* kötülük kavramıdır. Kant'ın aklındaki ahlaki kötülük fikri, gördüğümüz kadarıyla ahlak yasasından *herhangi bir* sapmayı ifade eder; örneğin gördüğümüz gibi, ödev yerine sempati duygusuyla hareket etmenin de kötülük olması gibi. Fakat peşinde olduğumuz kötülük izahatı bu değil. Aslında Kant, ahlaken kötülüğün üç farklı seviyesini tanımlar. Birincisi, irade zayıflığı veya insani zaaf olarak anlaşılabilir (Kant 1960: 24-5), burada ahlakın taleplerini kabul etmekle birlikte zaman zaman ahlak dışı güdülerimize öncelik verebiliriz. İkincisi, karma saikler problemiyle ilgilidir (Kant 1960: 25); burada başkalarının ve hatta kendimizin gözünde ahlakın taleplerine göre hareket ediyor gibi görünürken aslında eylemlerimize ahlak dışı güdüler karışmıştır. Üçüncüsü ise insana özgü kötü ruhluluktur (Kant 1960: 25); ahlak yasasının bilgisi ve dolayısıyla suçluluk duygusu varlığını sürdürmekle birlikte ahlaki güdüler bilinçli olarak ve sistematik şekilde ahlak dışı güdülere tabi kılınır. Card, "pratik ilkelerin sırasını ters yüz ettiğimiz" bu üçüncü seviyeyi radikal kötülük ile özdeşleştirir (Card 2002: 77), ancak Kant'ın bu terimle ne kast ettiği açık değildir. Bernstein şu yorumda bulunur: "'Radikal' teriminin çarpıcı çağrışımlarına rağmen Kant, belirli bir kötülük *türünden* veya kötülük düsturundan bahsetmemektedir" (Bernstein 2002: 20). Bu nedenle radikal kötülük, Kant'ın tarif ettiği üç ahlaki kötülük seviyesinden biri olmadığı gibi bir dördüncüsü de değildir (ayrıca insan için olanaklı olduğunu reddettiği saf, şeytani kötülük ile elbette karıştırılmamalıdır). Kant'ın kötülüğün radikalliğinden anladığı, istenen şeyin aşırılığından ziyade insanlık durumundan *sökülüp atılamaması* olabilir. "Radikal" sözcüğünün *Concise Oxford English Dictionary*'de bulunan tanımlarından biri, "bir şeyin temel doğasıyla ilgili veya onu etkileyen" olup Latince kökeni "kök" veya "köklenmişlik" fikrinde yatar. Radikalin Kant'ta gördüğümüz anlamı bu olabilir. Bernstein şöyle açıklıyor: "İnsanlar baştan çıkıp ahlak yasasını görmezden gelir ve ahlak dışı güdülere öncelik veren kötü düsturları benimserler. Kant'ın radi-

kal kötülük kavramını takdim ederken yalıtmak istediği (...) işte bu eğilim veya yatkınlıktır" (Bernstein 2002: 28). Kant'ın kastettiği, "ödevin talebini yerine getirmeme (...) yatkınlığı" ve bu eğilimin "insan doğasında *köklenmiş oluşu*"dur (Bernstein 2002: 28). Kant, bunu "kökü insanda bulunan" "yozlaşmış bir yatkınlık" (Kant 1960: 28), "insanın yetileriyle *kökü kazınamayacak* doğal bir yatkınlık" (Kant 1960: 32) olarak tarif eder. Şöyle der: "Dolayısıyla buna kötülüğe doğal yatkınlık diyebiliriz ve nihayetinde bundan insanı sorumlu tutmamız gerektiği gibi, insan doğasındaki *radikal* ve doğuştan gelen *kötülük* olarak da adlandırabiliriz (yine de onu kendi başımıza kendimiz getiririz)" (Kant 1960: 28). Ahlaken kötülüğe –ahlak dışı olana ahlaki olan üzerinde öncelik vermeye– doğal bir yatkınlığımız vardır ve bu eğilimin varlığının kendisi kötüdür. Üstelik kökü insan doğasında bulunduğundan dolayı ve aynı zamanda "tüm düsturların zeminini yozlaştırdığı" için radikal bir kötülüktür. Bu nedenle, söz konusu eğilim veya yatkınlık şu iki anlamda düşünülebilir: İnsan doğasından silinemez ve ulaştığımız her eylem ilkesi bu eğilim tarafından yozlaştırılabilir. Sözcüğü yalnızca ikinci mümkün anlamıyla ilgili olacak şekilde kullanmasına rağmen, Kant'ın "radikal" sözcüğünün hangi anlamını kastettiği tamamen açık değildir. Başka bir yerde radikal kötülüğü "köklere inen kötülük..." olarak nitelendiren Bernstein ise ilk anlamını almış gibi görünüyor (Bernstein 2002: 95).

Kant'ın kötülük tartışmasından ne elde edebiliriz? Elimizde iki önemli kavrayış var. İlki, insanlık, saf ve şeytani anlamda kötü olamaz: Kant saf olmayan, felsefi kötülük anlayışını açıkça ortaya koyar. İkincisi, insan failler kötü eylemleri gerçekleştirmeyi özgürce seçer ve bu nedenle eylemlerinden sorumludur; bunlar fiziksel, hayvani doğamızla izah edilerek geçiştirilemez. Joan Copjec'in işaret ettiği gibi bu, kötülüğü ilk kez ahlaki ve politik bir problem olarak ortaya koymak demektir. Ancak Copjec bu konuda haklı bile olsa, Kant'ın bizi söz konusu problemin çözümüne yaklaştırıp yaklaştırmadığını sorabiliriz. Öncelikle, radikal kötülük nitelendirmesi hayal kırıklığı yaratıyor gibi görünüyor. Belirli bir tür kötülüğü adlandırmaz, insanın ahlaksızlığa yönelik (Kant'ın görece ağır ahlaksızlık ta-

nımına yönelik) temayülünü belirtmekle kalır. Bernstein şu yorumda bulunur: "Kant'ın bundan fazlasını kastettiğine dair kanıt yoktur" (Bernstein 2002: 28) ve "Kant'ın radikal kötülük analizinin ayrıntılarına odaklandıkça kavram giderek daha masumane görünür" (Bernstein 2002: 33). Hatta Bernstein, Kant'ın kötülük kavramının herhangi bir şey açıklayıp açıklamadığını sorgular: "Nihayetinde neden bir kişinin ahlak yasasını seçip başka bir kişinin seçmediğini *bilemeyiz*" (Bernstein 2002: 25). Canavarca ve saf kötülük anlayışları bize açıklayıcı bir çerçeve sunarak "neden öyle yaptı?" sorusuna "çünkü kötü biriydi" yanıtını vermemize olanak sağlamıştı. Saf olmayan kötülük anlayışı, en azından Kant'ın bize sunduğu kadarıyla, açıklama niyetinden vazgeçmiş görünüyor. Elimizde kalan bir tariften ibarettir, iyilik ve kötülüğün zemini ise gizemli hale gelir. Raimond Gaita da Kant'ın yaklaşımının bu sonucunu kabul eder: "İyilik ve kötülük özünde gizemlidir, hiçbir metafizik veya dinî açıklamanın bu gizemin örtüsünü kaldıramayacak olmasının nedeni budur" (Gaita 2000: 39). "Kötülük kavramının açıklama gücünün bulunmadığını" kabul eder (Gaita 2000: 46) ve insanın neden buna şüpheci yaklaşması gerektiğini anlar: "Kötü niyet veya kötü karakter kavramlarına başvurmanın bir kişinin eylemlerini açıklayacağı birkaç koşul vardır" (Gaita 2000: 44). Ancak, Gaita'ya göre kavramın kendisini korumalıyız çünkü ahlakı tarif etme projesi ona ihtiyaç duyar ve ahlaki tarif beraberinde anlayışı getirebilir. "Anlama ihtiyacımız, bir şeylerin neden meydana geldiğini açıklama ihtiyacımızdan daha kapsamlıdır. Bazen neyle karşı karşıya olduğumuzu yeterince tarif etmek ve failleri, kurbanları veya tanıkları olarak belirli eylemlere verdiğimiz yanıtları yeterli bir şekilde nitelendirmek adına kötülük kavramına ihtiyaç duyarız" (Gaita 2000: 47). Belirli durumların ahlaki tarifleri, "bazen sadece belirgin bir kötülük kavramıyla yeterli bir şekilde temsil edilir" (Gaita 2000: 52). Kötülük kavramının bu tür bir ahlaki tarif bağlamında nasıl iş gördüğüne 7. Bölümde daha yakından bakacağım. Ancak şimdilik, "kötülüğün" failliğin tarifi olmasından vazgeçmenin ne kadar zor olduğunu ve bir kez bu amaçla kullanıldığında söz konusu failin yaptıklarının *açıklaması* haline gelmesini önlemenin daha da zorlaştığını kaydetmekle yetinelim.

Kantçı kötülük anlayışına yönelik başka bir eleştiri, tutarsız olduğu yönündedir. Hem Kant'ın hem genel anlamda felsefi anlayışın ısrar ettiği nokta, hedeflerini gerçekleştirmek için kötü araçları özgürce seçebilen bir insan failin var olabileceğidir. Ahlaka uygun davranmayı seçebilecekken seçmemiştir. Diğer taraftan, insan fail istediğine ulaşmak için kötü yöntemleri özgürce seçen bir fail olarak anlaşılırsa bu durumda kötü olmayan araçların kendisi için mevcut olmuş olması gerekir. Colin McGinn, buradaki temel yapısal zayıflığa işaret eder. İnsani bir amaca ulaşmak için daha makul yollar varken başkasına acı çektiren birini örnek verir. Şu yorumda bulunur: "Acıya neden olmayı başka bir arzuyu tatmin etmenin aracı olarak ele alan her teori, kötü kişinin acıya sırf acı olduğu için değer vermesi problemiyle karşılaşır" (McGinn 1997: 76). Başka seçenekler mevcut olmasına rağmen söz konusu kişi diğerleri yerine bu kötücül yöntemi seçmiştir, dolayısıyla kötü yöntemde onu cezbeden bir şey olmalıdır. Ancak bu durumda da söz konusu şey kendi içinde amaç haline gelir ve saf olmayan kötülük anlayışını tutarsız kılar. İnsani bir amacı gerçekleştirmek uğruna kötücül yöntemleri seçtiklerini ve bu sayede insan olanın alanında kaldıklarını artık söyleyemeyiz, çünkü kötücül araçları başka araçlara tercih etmeleri, burada dahi söz konusu kötülüğü bizatihi amaç haline getirir: kötülük kendisi uğruna seçilmiştir ve seçilmesi, saf olmayandan ziyade saf kötülüğün bir örneği haline gelir. Şeytanlık insan âlemine girer. Bazı insanların neden güç veya destekçi aradığını açıklayabiliriz ancak açıklama bekleyen şeyin kendisini açıklayamayız: Başka seçenekler mevcutken amaçlarına ulaşmak için neden başkalarına acı çektirmeyi seçtiklerini.

Bu nedenle Kant'ın saf kötülük kategorisini insanın olanaklarının ötesine koymakta haklı olup olmadığını sorabiliriz. John Silber, "yasanın şeytani reddini bir yanılsama diye kenara bırakan Kant'ın, insanın özgürlüğünün sınırlılıkları yerine kendi özgürlük anlayışının sınırlılıklarına dikkat çektiğini" söyler (Silber 1960: cxxix). İnsani ve gayriinsani kötülük arasındaki ayrım, sadece ikincisine dair kanıtlar göz ardı edilerek korunamaz. "Kant'ın aksi yöndeki ısrarı, insanın yasayı hiçe sayarak reddetmek yönündeki

özgür yetisi, insan deneyiminin ortadan kaldırılamaz bir gerçeğidir" (Silber 1960: cxxix). Tüm kanıtlar, "insanın özgürlüğünün dışa bağımlı olduğu kadar şeytani bir şekilde de ifade edilebileceğine" işaret etmektedir (Silber 1960: cxxix). Bernstein, Kant'ın analizinin "şeytani" insan fail olanağını ortadan kaldıramadığını kabul eder. Kant'ın yaklaşımının temelinde, insanın özgürlüğünün prensipte sınırsız olduğu anlayışı yatar. Birinin iyiyi veya kötüyü seçmesi bize bu yüzden gizemli gelir ve Kant'ın tutarlı kalmak için saf kötülük olanağına izin vermeye gerek duymasının nedeni de budur. *"Ahlaken kötü ve hatta şeytani olmaya ilişkin özgür seçim olmadıkça (...) özgür seçim de yoktur"* (Bernstein 2002: 42; italikler orijinal metne aittir).

Bu nedenle, felsefi kötülük anlayışını savunmak zor olabilir. Kötülük kavramını salt betimsel olarak, insan failliğinin belirli bazı sonuçlarının veya doğrudan doğruya failliğin kendisinin tarifi olarak elde tutmak (ve bu süreçte tarifin açıklayıcı rolü üstlenmemesi) de aynı derecede zordur. Bu kitaptaki argümanım, "kötülüğün" herhangi bir açıklama rolü üstlenemeyeceği, böyle bir rol üstlendiğinde insanların belirli eylemleri neden yaptığını anlamamıza belirgin zarar verdiği ve bu açıdan tehlikeli olduğu, dolayısıyla dünyayı ve içinde yaşayan insanları tarif etmenin başka şekillerini bulmanın daha iyi olacağıdır. İnsanların kötülük kavramını neden kullandığını sormak daha iyidir: Açıklanmayı gerektiren kötülük *fikridir.* Claudia Card bunun bir hata olduğunu düşünüyor ve bundan Friedrich Nietzsche ile ahlak eleştirisini sorumlu tutuyor. "Nietzsche'nin eleştirisi, dikkatimizi kötülükleri engellemek, azaltmak veya düzeltmek için ne yapılması gerektiğine ilişkin sorulardan başka bir yöne kaydırmış, insanların ilk planda hangi eğilim nedeniyle kötülük yargılarında bulundukları ve bu yargıların hangi işlevlere hizmet ettiğine dair şüpheci psikolojik sorulara yönelişin hazırlanmasına katkıda bulunmuştur" (Card 2002: 28). Kendi görüşüm bunun bir hata olmadığı yönünde, zira bu yargılarda bulunmak, Card'ın tarif etmek için kötülük kavramını kullanarak tarif etmek istediği türden zarar ve ıstırabın önemli nedenlerinden biridir. Kötülük fikrini ifşa edip parçalarına ayırırsak belki de

onun adına verilen katlanılmaz zararların bazılarını engellemenin, azaltmanın veya düzeltmenin en az bir yolunu bulmuş oluruz. Öte yandan Card, kötülük fikrinin ifşa edilip parçalarına ayrılmasında temel figür olarak Nietzsche'yi teşhis etmekte haklıdır. Bu nedenle bölümün geri kalanında onun eleştirisini inceleyeceğiz.

Nietzscheci Dönemeç

Nietzsche'nin temel metni, 1887'de yayınlanan ve bazılarının öne sürdüğü üzere yaratıcı gücünün doruğunda olduğu bir dönemde kaleme aldığı *Ahlakın Soykütüğü*'dür. Burada, Avrupa düşüncesine hâkim olan genel hümanist ahlaka egemen olduğunu düşündüğü Hristiyan ahlakına karşı yıkıcı bir eleştiri getirir. Özellikle, "iyilik" ve "kötülüğü"[1] zıt kutuplar kabul eden ahlakı izah etmek istemektedir. Bu ahlak nasıl ortaya çıkmıştır ve temel değerleri hangi *değere* hizmet eder? (Nietzsche 1996: 5) Bernstein'a göre Nietzsche, "ahlak eleştirisine girişmiş olup bu eleştiri iyilik ile kötülük ayrımımızı, ahlaki önyargılarımızı açığa çıkarmayı hedeflemektedir" (Bernstein 2002: 110). Nietzsche, çağdaş ahlakın "efendiler" veya soylular ile "köleler" veya kitleler olmak üzere iki sınıf arasındaki tarihsel çatışmadan doğup gelişmesinin izini süren bir soykütüğü inşa eder; bu sınıfların her biri kendilerine has bir ahlaka sahiptir ve çatışmayı kölelerin kazanmasıyla birlikte köle ahlakı Avrupa geleneği üzerinde hâkimiyet kurar. Ancak köle ahlakı, efendi ahlakına bir *tepki* olarak doğar. Efendi ahlakında "iyi" ve "kötü" olmak üzere iki kavram vardır; birincil olan "iyi" kavramıyken "kötü" ondan türer. Fakat köle ahlakının da iki temel kavramı "iyilik" ve "kötülük" kavramlarıdır, fakat burada birincil olan "kötülük" mefhumu olup "iyilik" ondan türetilir. Çağdaş etik, tepkisel köle ahlakıdır ve Nietzsche'nin *ressentiment* (hınç) dediği şeyin ürünüdür. Bernstein'a göre bu, Nietzsche'nin ahlak

1 *Ahlakın Soykütüğü* eserinin İngilizce basımında "*evil*" ve "*bad*" olarak karşılanan terimler arasındaki ayrım, Nietzsche'nin ahlak eleştirisinde son derece önemlidir. Burada "evil" için iyiliğin (*good*) karşıtı olarak kötülük, "bad" için iyinin (*good*) karşıtı olarak kötü karşılığını kullanacağız. Bu özel ayrımın bulunmadığı yerlerde söz konusu terimi "kötücül" ifadesiyle karşılamaya devam edeceğiz. (ç.n.)

eleştirisine sunduğu en önemli kavramdır. *Ressentiment*, kölelerin soylulara karşı isyanını teşvik eder ve ahlakımızı önemli ve zarar verici biçimlerde şekillendirmeye devam eder. Brian Leiter, buradaki *ressentiment* sözcüğünün Fransızcadan türetilen Almanca bir sözcük olmakla birlikte kökeninden ve İngilizcede denk düşen anlamından farklı olduğunu açıklar: Almancada basit bir gücenmeden daha güçlüdür, bir tür "garez taşıyan gücenmedir" (Clark 1998: 854). Leiter şöyle açıklar: "*Ressentiment*, nefret ve intikam gibi daha aşina duyguların kaynaklarını kullanır" (Leiter 2002: 203). Ve şöyle devam eder: "O halde *ressentiment*, Nietzsche'nin zehirli nefret ve intikamcılık duygularının özel bir türü için kullandığı teknik terimdir; bu duygu, nahoş dış uyaranlar karşısında güçsüzlük tarafından motive edilir ve bu (en azından güçsüzler arasında) söz konusu nahoş uyaranları *değersizleştiren* (veya en azından anlamlandıran) değerlerin oluşturulmasına yol açar" (Leiter 2002: 204). Fakat *ressentiment* fikrini kavrayıp kötülük kavramını anlamamıza nasıl yardımcı olabileceğini görmek için Nietzsche'nin ahlak tarihi versiyonunun ayrıntılarına bakmamız gerekecek.

Soykütük eserinin ilk denemesinde Nietzsche, ahlakın ve iyilik-kötülük fikirlerinin gelişimini açıklar. "'İyi' yargısı, 'iyiliğin' gösterildiği kişiden kaynaklanıyor *değildir*! Bunun yerine bizzat 'iyi olanlar' –yani soylular, güçlüler, üstün ve ilkeli olanlar– kendilerinin ve eylemlerinin iyi –yani en üst mertebede– olduğunu hissettiler ve düşük, ilkesiz, sıradan, bayağı olan her şeyin karşısına bunları koydular" (Nietzsche 1996: 12). Dolayısıyla aristokrasi, kendilerini ve kendi niteliklerini "iyi" olarak adlandırırken aşağıda kalan her şeyi "kötü" olarak adlandırır: "Soyluluğun ve mesafenin pathos'u; daha düşük, 'aşağı' bir düzene göre daha yüksek düzenin süreğen, egemen, temelli ve kuşatıcı duygusu; işte iyi ve kötü zıtlığının kaynağı *budur*" (Nietzsche 1996: 13). Ne var ki hüküm süren aristokrasi içinde savaşçı ve ruhban kastları arasında ihtilaf ortaya çıkar; ahlaktaki köle isyanını kitleler değil bu ruhban elitler yönetir. Rahiplerin savaşçılardan nefret etmelerinin nedeni onlardan baskı görmeleri değildir, kitlelerin savaşçılara hürmet ederek sadakatlerini rahipler yerine onlara göstermeleridir (Clark

1998: 854). Rahipler, kitleleri kazanabilmek için eskiye tepki olarak yeni bir ahlak oluşturmalı, soylu "iyi" ve "kötü" kavramlarını ters yüz etmelidir. Rahipler, savaşçılarla doğrudan savaşacak güce sahip değildir, nefrete yol açan da işte bu güçsüzlüktür: "Rahipler, iyi bilindiği gibi, *kötülüğü en çok olan düşmanlardır*. Ama neden? Çünkü en güçsüz olanlar onlardır. Güçsüzlükten beslenen nefretleri büyüyerek canavarca ve sinsi bir şekil alır, en entelektüel, en zehirli biçimi alır" (Nietzsche 1996: 19). Rahipler, değerleri radikal şekilde yeniden değerlendirerek saldırır, "*en zekice intikam* sanatıdır" onlarınki (Nietzsche 1996: 19). Rahipler, fiziksel güç eksikliklerinden dolayı zeki olmak, savaşçılardan çok daha zeki olmak zorundadırlar. "Güçsüzlerin getirdiği zekâ olmasaydı insanlık tarihi çok daha aptalca bir süreç olurdu" (Nietzsche 1996: 19). Böylece "*ahlaktaki köle isyanı...*" karşımıza çıkar (Nietzsche 1996: 20).

Bu isyanın itici gücü *hınçtır*: "Ahlaktaki köle isyanı, hıncın yaratıcı hale gelip değerler buyurmasıyla başlar: Gerçek tepkiden, eylemden yoksun olan ve hayali bir intikamda teselli bulan yaratıkların hıncı" (Nietzsche 1996: 22). İntikam, ahlakın tersyüz edilmesidir, öyle ki bir zamanlar soylu olan şeyler "kötülük" olur, rahiplerin "nitelikleri" ise "iyilik". "Değerlendiren bakışın tersyüz edilmesi –içeri ya da benlik yerine dışarı doğru olan bu *zorunlu* yönelim– karakteristik olarak hınca aittir. Köle ahlakı, var olabilmek için, en baştan itibaren daima karşıda duran bir dış dünyaya ihtiyaç duyar; fizyolojik terimlerle söyleyecek olursak eylemde bulunmak için dış uyaranlara ihtiyaç duyar: Eylemi temelde tepkidir" (Nietzsche 1996: 22). Dolayısıyla, yeni ahlakın birincil odak noktası, dışarıdaki düşmana yansıtılan kötülük fikri haline gelir ve iyilik yapan kişi, kötülük yapan kişi ne değilse o olur. Aristokratik ahlakta bu dışarısı odaklı "bakış" yoktu: "Aslında, bu aristokratik küçümsemede, nesnesini gerçek bir karikatüre ve canavara dönüştürmesini imkânsız kılacak denli haddinden fazla bir lakaytlık, hafife alma, dikkat dağınıklığı ve sabırsızlık, hatta haddinden fazla iyi huyluluk vardır" (Nietzsche 1996: 23). Ayrıca: "'İyi yetiştirilenler' 'talihli' olduklarını *hissediyordu*; iyi talihlerini düşmanlarına

bakarak yapay bir şekilde anlamalarına, kendilerini buna ikna etmelerine, (tüm hınçlıların genellikle yaptığı gibi) *yalan söyleyerek kendilerini buna inandırmalarına* gerek yoktu" (Nietzsche 1996: 23). Soylu kişi hınç duyacak olursa, "bu hınç kendini ilk tepkide tüketir" yani onu zehirlemez (Nietzsche 1996: 24). Halbuki hınçlı kişi, "başkalarıyla etkileşiminde ne dürüst ne de naiftir, kendisine karşı da açık veya dürüst değildir. Ruhu *gözlerini kısıp bakınır*; zihni kaçış yerlerini, gizli yolları, arka kapıları sever, tüm gizli şeyleri *kendi* dünyası, *kendi* güvenliği, *kendi* ferahlaması olarak görür; sessiz olmayı, unutmamayı, beklemeyi, kendisini geçici olarak küçültüp itaatkâr kılmayı mükemmel bir şekilde bilir. Bu hınçlılardan oluşan bir tür, nihayetinde herhangi bir soylu türden *daha zeki* olmak zorundadır" (Nietzsche 1996: 24). Soylu kişi düşmanına saygı gösterir, hatta bir kişiyi düşmanı olarak tanımlarsa onu saygıdeğer biri olarak işaretlemek için yapar. "Bunun karşısında, hınçlının anladığı şekilde 'düşmanı' hayal edin. Eylemi, yaratımı tam da burada bulunur: 'Kötülük peşindeki düşmanı,' '*kötülük peşindeki insanı*' tasarlamıştır. Üstelik onu temel bir kavram olarak tasarlamıştır, daha sonra da ötekini, 'iyilik peşindeki insanı' bir art imge ve eş olarak türetir: Kendisini!" (Nietzsche 1996: 25). Köle ahlakının kötülük peşindeki düşmanı kimdir? "Yanıt: Diğer ahlakın 'iyi insanından' *başkası değil*, soylu, güçlü, egemen insandan başkası değil; ama hıncın zehirli gözüyle yeni bir renk, yorum ve veçhe kazandıktan sonraki haliyle" (Nietzsche 1996: 25).

Böylece, karakter ahlakına karşı övgü ve yergi, ödül ve ceza ahlakı ortaya çıkar (insan karakteri için övülüp yerilemez: Buna iyi talihle, belki "ahlaki şans" ile sahip oluruz. 7. Bölümde ayrıntılarıyla tartışacağım önemli bir problemdir bu). "Yeniden değerlendirme, ancak kötünün kötülüğe ya da düşüklüğün kişinin suçlanabileceği bir şeye dönüşmesiyle başarılı olabilir" (Clark 1998: 854). Soyluluğun bu şekilde "kötülüğe" dönüştürülmesi sayesinde, ruhban sınıfı, kitlelerin sadakatini kendilerine doğru yönlendirerek iktidarı ele geçirebilir ve övgü-yergi, ödül-ceza ahlakı sayesinde iktidarlarını sürdürebilirler zira nihai zaferleri günah ve suçluluk duygusu mefhumlarında yatar. *Soykütük*'ün ikinci bölümünde

Nietzsche, suçluluk duygusu fikrinin ticaret dünyasından ve borç mefhumundan ortaya çıkarak gelişimini takip eder (Clark 1998: 855). "O halde, 'suçluluk duygusu,' 'vicdan,' 'ödev,' 'kutsal ödev' gibi ahlaki kavramların dünyası, bu yasal yükümlülükler alanından doğar..." (Nietzsche 1996: 46). Rahipler, atalara, tanrılara vs. karşı borçlu olma mefhumunu istismar ederek hiçbir zaman ödenemeyecek bir ahlaki suçluluğa dönüştürür. Nihayetinde borç, tamamen tinsel bir varlık olarak anlaşılan Tanrı'yadır ve Tanrı'ya kurban edilmesi gereken şey kişinin doğal, fiziksel varoluşudur. Borç, kendini reddederek, çileci yaşam biçimiyle Tanrı'ya ödenir (Clark 1998: 855). Dolayısıyla ruhban sınıfının zaferi, insanlığın doğal özgürlük ve güce ilişkin içgüdülerinin *içe* dönmesidir. "Kendini dışarı vuramayan her güdü *içe döner*: İnsanın *içselleştirilmesi* dediğim şey bu..." ve "...'vicdan azabının' kökeni işte *budur*" (Nietzsche 1996: 65). Bu nedenle vicdan azabı, "*özgürlük içgüdüsünün* ta kendisidir (benim terminolojimde, güç istencidir): Tek fark, bu kuvvetin biçim yaratan ve ihlal eden doğasının kendisini dışa vurduğu malzemenin bu durumda insanın kendisi olmasıdır" (Nietzsche 1996: 67). Dolayısıyla insanlık *kendinden mustarip olmaya* başlar (Nietzsche 1996: 65).

Bu ıstırap öz yıkıma yol açacak olsa da rahipler bir kez daha bunu nasıl istismar edeceklerini bulurlar ve bu, belki de onların en büyük zaferidir: Istırabı anlamlı kılarlar. "Istırabın gerçekten öfkelendiren tarafı kendisi değil, ıstırabın anlamsızlığıdır... Gizli, keşfedilmemiş ve tanıksız ıstırabın dünyadan kovulabilmesi ve dürüstçe yadsınabilmesi için o dönemdeki insanlık, her türlü yükseklik ve derinlikteki tanrıları ve doğaüstü varlıkları icat etmek zorunda kalmıştır" (Nietzsche 1996: 49-50). Köle ahlakının bayrağını taşıyan çileci ideallerin anlamı budur ve Nietzsche *Soykütük*'ün üçüncü ve son bölümünde bunu inceler.

Kitleler için çileci idealler, "(sefahatin kutsal bir biçimi olarak) kişinin bu dünya için 'fazla iyi' olduğunu hayal etme çabasını temsil eder, kronik acı ve can sıkıntısına karşı mücadelede başlıca aracı budur" (Nietzsche 1996: 77). Rahip hükümdarlar için ise "en etkili iktidar aracı olmanın yanı sıra 'en yüce' iktidar ehliyetidir"

(Nietzsche 1996: 77). Rahipler, kitlelerin ıstırabını anlamlı kılarak hem onlar üzerindeki iktidarlarını sürdürürler hem de onlara bu ıstırabı devam ettirmek için bir neden sunarlar: "*Çileci yaşam, yozlaşan bir yaşamın korumacı ve sağaltıcı güdülerinden türer,* [bu yaşam] kendisini muhafaza etmek ister ve mevcut herhangi bir araçla var olmak için savaşır" (Nietzsche 1996: 99). Dolayısıyla, "çileci ideal, yaşamı *muhafaza* etmek için yapılan bir hiledir" (Nietzsche 1996: 99). Bu nedenle rahibin "usta işi" hamlesi, "*suçluluk duygusunu* istismar etmesidir" (Nietzsche 1996: 118). Rahip, "kurnazlığını sürünün anarşisine karşı sert ve gizli mücadelesinde, daimi çözülme tehdidine karşı mücadelesinde kullanır; en tehlikeli patlayıcı madde olan hıncın durmadan yığıldığı sürüdür bu. Bu patlayıcıyı ne sürüyü ne de çobanı havaya uçuracak şekilde boşaltmak, en muazzam ve usta işi hamlesi olup aynı zamanda sağladığı en üstün faydadır" (Nietzsche 1996: 105). Rahip, hıncın yönünü tersine çevirir, hınç içeri döner, öyle ki ıstırap çeken kitlelerin kendilerinden başka suçlayacak kimseleri yoktur. "Istırap çekenlere, acı veren duygular için bahaneler bulma konusunda muazzam bir heves ve yaratıcılık bahşedilmiştir; şüpheli olmaktan, kabahatler ve bariz hakaretler hakkında homurdanmaktan dahi keyif alırlar; geçmişlerinin ve bugünlerinin dehlizlerini altüst ederek acı veren bir güvensizlikten haz almalarına ve kendi kötü zehirleriyle sarhoş olmalarına olanak tanıyan karanlık, şüpheli hikâyeler ararlar. En eski yaraları deşerler, çoktandır iyileşmiş yara izlerini kanatırlar, arkadaşlarını, eşlerini, çocuklarını, en yakınlarını kötülük peşindeki kimselere dönüştürürler. 'Istırap çekiyorum: Suçlanacak biri olmalı.' Hasta koyunların hepsi böyle düşünür. Ama çobanları, çileci rahip, onlara şöyle der: 'Elbette öyle, koyunlarım benim! Suçlanacak biri olmalı: *Kendinizden başka suçlayacağınız kimse yok!*'" (Nietzsche 1996: 106). Böylece ıstırap çeken kişi günahkâra dönüşür, ıstırabının nedeni ise kendisidir: "Istırabını bir *cezalandırılma durumu* olarak anlaması gerekir" (Nietzsche 1996: 118).

Nietzsche'nin mevcut durumumuzla ilgili vardığı sonuç burada yatar. Ahlakımız, kendimizi hedef alan hıncın bir ifadesidir. Fiziksel benliklerimizden, doğal benliklerimizden, arzularımızdan tiksin-

meyi öğrendik (bize bu öğretildi). Suçluluk bizi yiyip bitirdi. Ancak bu ıstırap bizi nihilist bir umutsuzluğa götürmüyor ve bunun için, suçluluk duygusu için olduğu gibi rahiplere teşekkür etmemiz gerekir. Nietzsche, *Soykütük*'te şu sonuca ulaşır: "problemi... ıstırabın kendisi *değildi,* sorgulayan yakarışına cevap bulunmamasıydı: '*Neden* ıstırap çekiyorum?' İnsan, hayvanların en cesuru ve acıya en alışkın olanı, ıstırabın kendisini geri çevirmez; ıstırabı *arzular*, hatta arar, yeter ki bir *anlamı* olduğu gösterilsin, ıstırabın *nedeni* olsun. Bugüne kadar insanlığın üzerinde sallanan lanet, ıstırabın kendisi *değil*, anlamsızlığı olmuştur ve *çileci ideal insanlığa bir anlam sunmuştur!*" (Nietzsche 1996: 136). Çileci ideal ıstırabımızı açıklar. "Açıklama (şüphe yoktur ki) beraberinde yeni bir ıstırap getirmiştir, daha derin, daha içsel, daha zehirli, yiyip bitiren bir ıstırap: Bütün ıstırabı *suçluluk* duygusu perspektifine tabi kılmıştır... Ama hepsine rağmen (veya bu sayede) insanlık *kurtulmuştur*, bir anlama kavuşmuştur" (Nietzsche 1996: 136).

Nietzsche'yi Bükmek

Kötülük kavramı hakkında Nietzsche'den ne öğrenebiliriz? Zor bir yazar olarak kötü nam salmıştır, çok fazla veya çok az şey çıkarabileceğimiz bir yazardır. Bernstein, Nietzsche'nin ahlak eleştirisinin arkasında pozitif bir proje tespit eder. Amacı aristokrat ahlakına geri dönmek değil, ileri doğru bir yol göstermektir: Proje diyalektiktir (Bernstein 2002: 112-3). Amaç, "iyilik-kötülük ahlakının ruhundan yeşerebilecek, daha yüksek, yaşamı olumlayan bir etiğin olanağını açmaktır" (Bernstein 2002: 113). Bernstein kötülük fikrinin Nietzsche'nin metninde iki anlamı olduğuna işaret eder: Rahiplerin anladığı anlamı ve Nietzsche'nin örneğin rahipleri "en kötücül düşmanlar" olarak tarif ederken kastettiği anlam (Bernstein 2002: 119). Nietzsche'nin kötülüğü kullanma şekli hıncı hedef alır. "Hınç kendi haline bırakılırsa tehlikeli bir zehir olur, *tüm* değerlendirmenin altını oyan bir tür nihilizme götürür" (Bernstein 2002: 121). Nietzsche'nin güncel hınca yönelik verdiği örnek antisemitizmdir ve buna şiddetle karşı çıkar (bkz.

Nietzsche 1996: 103 ve 133). "Hıncın bu kötü niyetli şeklini lanetlemek için en dikenli retorik silahlarını kullanır" (Bernstein 2002: 129). Gördüğümüz gibi Nietzsche, soyluların zaman zaman bu duyguyu hissetmelerine rağmen hınçla zehirlenmediklerini düşünür, iyi ile kötünün ötesine geçenler ise bundan hiç etkilenmez. Ancak, diyor Bernstein, "bu olanaklar, Nietzsche'nin kötülüğün bu şeklinin zehirli patlamalarının teşkil ettiği *daimi* tehdide ilişkin izahatından çok daha az ikna edicidir" (Bernstein 2002: 130). Üstelik, Nietzsche'ye göre hıncın sadece bireysel değil, aynı zamanda sosyal, politik ve kültürel seviyede ifade edilebileceğini hatırlamak önemlidir: "Modern milliyetçiliklerin patlama tehlikelerine karşı kavrayış sahibidir. Bu süreçlerin altındaki karanlık tarafları, hıncın cerahat topladığı ve ardından berbat bir yıkım cümbüşüyle patladığı yerleri keskin bir şekilde duyumsamaktadır" (Bernstein 2002: 130). Dolayısıyla, "hıncın psikolojik dinamikleri, haset, kıskançlık ve nefretle nasıl ilişkili olduğu; alabileceği çok çeşitli sosyal, politik ve kültürel formlar; zehirli bir hale dönüşmesi ve *süreğen* tehlikeli sonuçlarına yönelik kavrayışı" nedeniyle, ileri sürdükleri önemlidir (Bernstein 2002: 131).

Kötülük kavramının değerini anlama projemiz açısından Nietzsche'nin son derece önemli olduğu konusunda Bernstein'ın haklı olduğunu düşünüyorum, üstelik sadece dikkatimizi bir ahlak eleştirisine (Claudia Card'ın ciddi bir hata olduğunu düşündüğü bir projeye) çektiği için değil. Card dahi Nietzsche'nin önemli kavrayışlar sunduğunu düşünüyor: "Kötülük yargısının, temelde kurbanın perspektifinden geldiği..."; "Kötülük yargılarına çoğu zaman tahrif eden bir nefretin eşlik ettiği..." ve "Nefretin kökünün çoğu zaman kişinin güçsüzlük korkusunda bulunduğu..." bu kavrayışlar arasındadır (Card 2002: 29). Ancak bunlara eşlik eden inançları sorgular: "zayıfların perspektiflerinin daha bozuk ve güçlülere nazaran daha az dürüst yargılar üretmesi," "güçlü saldırganların kurbanlarından nefret etmemeleri" ve "nefretin ardında mutlaka kötülükle ilgili bir yargının bulunması" (Card 2002: 29). Card'ın kendi görüşü, hem kurbanların hem saldırganların birbirleriyle ilgili bozuk algılara sahip oldukları yönündedir. "Kurban-

lar, saldırganı harekete geçiren saiklerin menfurluğunu abartma eğilimindeyse, saldırganlar da neden oldukları zararı hafife alma eğilimindedir" (Card 2002: 29). Aynı zamanda, saldırgan çoğu zaman kurbanlarından *gerçekten* nefret eder, bu nefret farklı şekillerde tetiklense de. Ayrıca, "kötülük hükmüne makul şekilde çoğu zaman sadece nefreti açıklamak için başvurulur; ve bu, nefretin ardında bu hükmün yattığına dair bir ipucudur, aksi değil" (Card 2002: 29-30).

Bu eleştirilerin haklılık payı vardır, kaldı ki ben de Nietzsche'nin ahlak eleştirisini bütünüyle kabul etmekten ziyade, kötülük kavramını anlamamıza yardımcı olacak unsurları, Nietzsche'nin izahatını daha makul olacak şekilde "bükmemizi" gerektirecek şekilde ele almak istiyorum. Birincisi, Nietzsche'ye göre geleneksel ahlak kurallarımız, güçlünün aleyhine zayıfa faydalı olacak şekilde türetilmiş olsa da, kötülük söylemini kontrol edenler ve kendi çıkarlarına hizmet edecek biçimde şekillendirenlerin zayıflar değil güçlüler oldukları açıkça görülüyor. Elbette Nietzsche de bir noktaya kadar bunu kabul eder: İsyanı şekillendiren ve daha sonra muktedir hale gelenler aristokrasi içindeki ruhban sınıfıdır. Aynı zamanda, "zayıf" ile "güçlü" arasındaki ayrımın muktedir ile madun arasındaki ayrımla aynı olmadığını da Nietzsche'ye teslim etmek gerekir: Mevcut durumda "zayıflar" pekâlâ muktedir olabilir, "güçlüler" ise madun kalabilir. Aynı zamanda, Brian Leiter'in ifade ettiği gibi, "efendi" ve "köle" sınıflara özgü terimler olarak kullanılmaya *başlasa da* Nietzsche için taşıdıkları nihai önem psikolojiktir, sosyal değil..." (Leiter 2002: 217). Dolayısıyla, "köle" sınıfının ve "efendi" sınıfının üyelerini araştırmak *bugün* bir hatadır; bunlar daha çok psikolojik özelliklerdir ve tek bir kişi bünyesinde dahi bulunabilirler (Leiter 2002: 217). Ayrıca şunu da not etmemiz gerekir: "Şimdi dahi ihtilafın sonucunun belirlenmediği yerlerin sayısı hiç de az değildir" (Nietzsche 1996: 34-5). Son olarak, buradaki amacımın, en azından kısmen, kötülüğün *politik* felsefesini geliştirmek olduğunu, Nietzsche'nin ise Leiter'in bize hatırlattığı gibi "politik felsefesi olmadığını" unutmamalıyız (Leiter 2002: 296). Yine, "Nietzsche'nin asıl hedefi politik yapılar

değil bireysel tutumlardır" (Leiter 2002: 295). Dolayısıyla, Nietzsche'nin bize bıraktığı, soybilimsel izahatının başlangıcı bu olsa da günümüz ahlakına yönelik bir "sınıf" analizi değil, bireyin ahlaki psikolojisidir. Bu psikoloji, onu anlayabilenlere ve prangalarından kurtulacak kadar güçlü olanlara, kendilerini nasıl özgürleştirebileceklerini ve bunun ötesine nasıl geçebileceklerini göstermeyi hedefler. Elbette bu, kısmen, günümüz kültür *ve* politikalarının, özellikle demokratik politikaların yıkıcı bir eleştirisidir ancak Nietzsche günümüz değer sistemini aşabilecek az sayıdaki kişiye odaklanır. Ben ise onun yaklaşımından çok farklı politik sonuçlar çıkarmak istiyorum.

Bu nedenle, Nietzsche'nin soybilimsel tarihinin isabetini tartışmak ve yaptığı ayrımları günümüz ahlak kültürüne sınıf temelinde uygulamaya çalışmak yerine, ahlak söyleminin kitleleri kontrol etmek için kullanılabileceği tespitini takip etmek istiyorum ve kötülük söyleminin, en azından bugün uygulandığı haliyle, güçlülerin kendi güçlerini koruyup artırmak üzere kitleleri maniple etmesinin bir tezahürü olduğunu savunuyorum. Bu, Nietzsche'nin soybiliminin unsurlarıyla ters düşmez (zira ruhban sınıfı *kendi* gücünü korumak için sürünün hıncını maniple etmektedir), ancak bizi Nietzsche'nin izahatından uzaklaştıran nokta, kötülük söyleminin egemen sınıf tarafından güçlü bir düşmana yöneltildiğini iddia etmenin pek anlamlı olmadığıdır. Bunun yerine, sonraki bölümde göreceğimiz gibi, tarihsel kayıtlar, kötülük söyleminin gücü elinde bulunduranlar için pek tehdit teşkil etmeyen zayıf ve marjinalleştirilmiş gruplara yöneltildiğini gösteriyor. Güçlülerin karşı karşıya olduğu asıl tehdit, kitlelerin halk desteğini kaybetmekten gelir ve sadakatlerini korumanın yolu, düşmanlıklarını (veya hınçlarını) "kötülük peşindeki bir düşmana" yönelterek onları bu korkunç düşmandan korunmanın tek yolunun egemen sınıfa sadık kalmaktan geçtiğine ikna etmektir çünkü onları bu tehditten koruyabilecek engin bir tecrübe ve uzmanlığa sahiplerdir. "Kötülük peşindeki düşman" olarak seçilen grup hiçbir zaman gerçekten tehlikeli olamaz zira bu durumda egemen sınıf güçlerini tehdit eden gerçek bir tehlikeyle karşılaşacaktır. Nietzsche'nin lehine konuşursak, bu

mesele onun anlayışından çok uzak değildir ve zayıf "kötülük peşindeki düşman" dahi güçlü, üstün ve dolayısıyla son derece tehlikeli olarak nitelendirilebilir. Bununla birlikte, kötülük fikrinin değerinin, köle ahlakında olduğu gibi üstün sınıfı alaşağı etmek ve baskı altında tutmakla aynı olduğunu söyleyemeyiz. Ayrıca, başka bir bükme yaparsak, Nietzsche ruhban sınıfının kitlelerin hıncını içeri, kendilerine doğru yönlendirdiklerini söylese de bu izahatta dışarı, "kötülük peşindeki düşmana" odaklanmaya devam eder: Psikolojik olmaktan ziyade politik kalır.

Nietzsche'nin getirdiği açıklamayı bükmenin başka bir yolu, onun için nefret ve intikamla ilgili olan hınç fikrini bir kenara bırakmaktır. Benim görüşümce, güçlülerin kitleler arasında harekete geçirdiği hıncın merkezinde nefret değil korku yatar. Korku da garezle dolup taşan bir hınçla dışavurulabilse de itici gücü en başta "kötülük peşindeki düşman" korkusudur, onlara yönelik nefret arkadan gelir. Bu korkuyu hınç olarak tarif etmenin anlamlı olup olmadığı tartışma konusu olmakla birlikte Nietzsche'nin temel kavramlarına şiddet uygulamak istemediğim için bu terimi kullanmaya devam etmeyeceğim. Öyleyse mesele şuna dönüşür: Korktuğumuz şey nedir? Egemen sınıfın ortada neredeyse hiçbir şey yokken, korkunun odağı olarak "kötülük peşindeki düşman" yarattığı doğrudur ancak istismar ettikleri korku zaten mevcuttur: Korkunun kendisini yaratmazlar. Kitlelerin neden bu kadar kolay maniple olduğu ve egemen sınıfın düşman bellediği figürlere cephe aldıkları sadece bununla açıklanabilir; zaten bir şeyden korkuyoruzdur. Bu da bizi Nietzscheci dönemecin son bükülüşüne götürür; kitlelerin mücadelesi *ıstıraplarına* anlam bulmak değil, *korkularına* anlam bulmaktır; egemen sınıfın kötülük söylemiyle sağladığı budur. Elbette Nietzsche Yahudi-Hristiyan etiğinde "iyilik" söyleminin ıstıraba anlam vermek olduğu ve anlamsız ıstırabın katlanılmazlığı konusunda haklı olabilir, fakat kötülük söylemi burada farklı bir amaca hizmet eder gibidir. Karanlıktan korkmak, ancak orada bizden gizlenen kötü bir şey varsa anlamlıdır. Orada hiçbir şey olmadığını fark etmemize rağmen karanlıktan korkmaya devam edersek korkularımızın ve paniğimizin irrasyonel ve anlamsız

olduğunu ama varlıklarını sürdürerek aklıselimin altını oyduklarını kabul etmemiz gerekir. Korkuyu anlamlandırma mücadelesinin uzun ve rahatsız edici bir tarihi vardır, bunu gelecek bölümde inceleyeceğim. Gelecek bölümde "korku cemaatlerine," toplulukların hayali canavarlara yönelik irrasyonel korkular tarafından ne ölçüde şekillendirilip bir arada tutulduklarına odaklanacağım (bu, Nietzsche'nin getirdiği açıklamadaki bir boşluğu da doldurabilir. Nietzsche, topluluğun önemini ve ruhban sınıfının "sürüyü" bir topluluk halinde bir arada tutmasının önemini tespit ederken bunun hıncı içeri doğru yönlendirmekle yapılabildiğine inanıyor gibidir; oysa hınç, kesinlikle dışarı doğru, topluluğun sınırları dışında kalan bir şeye doğru ya da hiç değilse içerideki düşmana doğru yönlendirilmelidir). 5. Bölümde ise şu soruya yanıt vereceğim: Korktuğumuz şey nedir? Bu temalara (ve Nietzsche'ye) son bölümde, şu problemle karşılaştığımızda geri döneceğim: Karanlığı aklın gücüyle aydınlatıp hayali canavarları ortadan kaldırabilsek dahi korkmaya devam ediyoruz ve belki de bu yüzden dünyayı ve dünyadaki yerimizi anlamlandırmak için mitsel canavarlara duyduğumuz ihtiyaç sürüyor.

IV

Korku Cemaatleri

Giriş

2. Bölümde, mitolojik bir karakter olarak Şeytan arayışını inceleyip onu bulmanın başka bir yolu daha olduğuna işaret etmiştim, o yöntemi burada takip etmek istiyorum. Şeytan ve şeytani kötülük fikrinin kendilerini saldırı altında hisseden cemaatlerde nasıl ortaya çıktığını, en tehlikeli düşmanın ise tıpkı bizim gibi görünmesine rağmen kılık değiştirmiş bir canavar olan, cemaati başka bir şeye dönüştürmeyi ve hatta belki de bizi bütünüyle mahvetmeyi planlayan, içeride gizlenen düşman olduğunu görmüştük. Şeytan şüphesiz doğaüstü bir güç olsa da insanlar arasında müttefikler kazanır ve tarihsel olarak Şeytan arayışı işte bu müttefiklere yönelik arayışa dönüşür. Bu bağlamda şeytani kötülük fikrinin önemli bir ideolojik rol oynadığını görürüz: Dünyadaki metafizik bir mevcudiyet olarak değil, güç arayışında kullanılan düzenleyici ve baskıcı bir söylem olarak anlaşılabilir. Üstelik 3. Bölümde Nietzsche'den öğrendiğimize göre, bu kavrama yaklaşmanın yollarından biri, "içeriden" bir felsefi eleştiri yerine fikrin nasıl geliştiğine ve kul-

lanıldığına bakan "dışarıdan" bir tarihsel eleştiridir. Bu bölümde (hem kötülük ideolojisi hem de tarihin önemi olmak üzere) bu iki kavrayışı da kullanarak tarihte bu anlayışın makul göründüğü iki örneğe bakıyorum: 16.-17. yüzyıllarda Avrupa ve Kuzey Amerika'da düzenlenen cadı mahkemeleri ve 18. yüzyıl Doğu Avrupa'sında meydana gelen fakat önceki örnekten de kötü kayda alınmış olan vampir salgını. Bu tarihsel örnekleri çalışmaktaki maksat, kötülüğün politik felsefesini geliştirmek, kötülüğün marjinalleştirmek ve baskı uygulamak için nasıl kullanıldığına dair farkındalığı büyütmektir. Kötülüğü felsefi veya psikolojik açılardan anlamlandıramıyorsak belki bu politik anlamı elimizdeki tek anlamıdır.

Rousseau ile Vampirler

Aydınlanmanın Batı Avrupa'nın düzenini altüst ettiği zamanlarda, doğudan vampir salgınlarını aktaran haberler geliyordu: Mezarlarından çıkan ölüler, yaşayanlara korku ve ölüm getiriyordu. 1670 civarında başlayan bu salgın, 1770 dolaylarında Istria, Doğu Prusya, Macaristan, Silezya, Rusya ve Eflak'ta sona erdi (Frayling 1991: 19). Bu salgınlardan biri Moravya'da, Olomoucs ve çevresinde gerçekleşti. Söz konusu hikâyeler, 1746'da Paris'te, 1759'da Londra'da basılan ve 1850'de *The Phantom World* [Hayalet Dünya] adıyla tekrar yayımlanan *Treatise on the Vampires of Hungary and Surrounding Regions* [Macaristan ve Civarındaki Vampirler Hakkında İnceleme] eserinde Dom Augustine Calmet tarafından anlatılmaktadır. Bu inceleme, ilk ve en tafsilatlı vampir antolojisi olup Doğu Avrupa'yı istila eden vampir belasına ilişkin ilk rapordu. "The Revenans or Vampires of Moravia" adlı VII. Bölümde Olomoucs sakinlerinin karşılaştığı problemler açıklanır. Calmet de başka bir kaynağı referans alıyordu: Charles Ferdinand de Schertz tarafından yazılan, Olomoucs kentinde 1706'da yayımlanan, Lorraine Prensi Charles ile Olomoucs ve Osnaburgh Piskoposuna ithaf edilen *Magia Posthuma* eserini. De Schertz de başka kaynaklara, belki ağızdan ağza yayılan haberlere dayanıyordu ancak Neplach (1332-68) adlı bir keşiş tarafından yazılan *Summula Chronicae tam*

Romanae quam Bohemicae gibi başka, daha eski metinleri kaynak kabul ettiği de kesindi. 1356-1362 yıllarında derlenen bu eser, yine başkaları tarafından Bohemya'daki vampir faaliyeti hakkında yazılan önceki kroniklerden derlenmişti (bu açıklamalar için bkz. Jan Perkowsky, *The Darkling*). Burada açığa çıkan problem, bunların pek çok kez anlatılan ve yeniden anlatılan öyküler olmaları ve alıntılanan kaynakların hiçbirinin orijinal anlatı olmamasıdır.

Bununla birlikte, de Schertz ile Calmet'nin referans aldığı kaynaklardan biri çok daha günceldi. Bunlar, gerçekte ne olduğunu öğrenmek için salgınlardan etkilenen bölgelere temsilcilerini gönderen dinî ve politik makamların derlediği resmi raporlardı. Moravya örneğinde, kardeşi Piskopos Prens Charles'a yardım etmesi için Lorraine Arşidükü Prens Leopold tarafından gönderilen temsilci Monsieur de Vassimont'du. Bu raporları okumak sansasyonel ve rahatsız ediciydi. Özellikle kötü şöhretli vakalardan biri, 1726'da ölen ve 1732'de bir resmi rapora konu olan Arnold Paole adlı köylüydü (Frayling 1991: 20-2). Bu rapora göre Paole öldükten sonra dirilerek Belgrad yakınındaki Medvegia köyünün halkına eziyet etmiş, dört köylünün ölümüne neden olmuştu. Köylüler mezarını kazarak cesedi çıkarmaya karar vermişler ve bunu ölümünden kırk gün sonra yapmışlar. Raporda şunlar yazılı: "Bedeni çürümemişti, gözleri taze kanla doluydu, kulaklarından ve burnundan da kan akıyordu... Tıpkı derisi gibi el ve ayak tırnakları da düşmüş, onların yerine yenileri çıkmıştı; buna bakarak onun bir baş-vampir olduğu sonucuna varıldı" (Frayling 1991: 21). Rapor, köylülerin kalbine bir kazık çakmaya karar verdiklerini aktararak devam ediyor. Bu yapılırken Paole "yüksek sesle çığlık attı ve vücudundan oluk oluk kan geldi" (Frayling 1991: 21). İş bununla kalmadı çünkü vampirlerin kurbanlarının da vampir olduklarına inanılıyordu. Paole'nin saldırılarında öldüğü düşünülen dört kişi de aynı şekilde imha edildi ve onun saldırısına uğradığı düşünülen hayvanların hastalık bulaşmış etini yediği için ölen diğer insanlara da aynısı yapıldı. Onların da mezarlarından çıkarılması, kalplerine kazık çakılması, vücutlarının yakılması gerekiyordu. Bunların arasında, üç ay önce doğum yaparken ölen ve bir vampirin kanın-

da yıkandığını iddia eden bir kadın da vardı. Raporda şu yazıyor: "Mükemmel korunmuş durumdaydı. Vücudunu kesip açtığımızda epey taze kana rastladık (...) midesi ve bağırsakları, yaşayan sağlıklı birininkiler kadar tazeydi (...) yakın zamanda taze ve canlı derisi, el ve ayak tırnakları çıkmıştı" (Frayling 1991: 21-2). Bir de hastalık bulaşmış eti yiyen altmış yaşındaki bir kadın, gömüldükten doksan gün sonra "çok daha etli butluydu" ve "göğüslerinde hâlâ epey sıvı kan vardı" (Frayling 1991: 22).

Bu raporlara Batı Avrupa'da kuşkuyla yaklaşıldı. Felsefe ve bilimin batıl inançlara ve karanlık fantezilere karşı mücadeleyi kazandığı düşünülen Aydınlanma zamanıydı bu: Bu dünya görüşünde vampirlere yer yoktu elbette. Christopher Frayling şu gözlemde bulunuyor: "1720'lerin sonları ile 1760'lar arasında, batıl inançlarla ilgili sorular hakkında bilgi içeren makaleler hiç de nadir değildi, zira Avrupa'da ilerleme fikrine sadık olan filozoflar, 'ilkel' veya 'karanlık' alanlar dedikleri alanlar hakkında kanıtlar yığmaktan belli ki keyif alıyorlardı (...) tartışmalara, zaman zaman Marquis d'Argens, Voltaire, Diderot, Rousseau, Van Swieten (...) ve (Diderot ile D'Alembert'in büyük *Ansiklopedi*'sine muazzam katkılarda bulunan) Chevalier de Jaucourt gibi Aydınlanmanın önde gelen isimleri katılıyordu. Akıl Çağı (...) olarak bilinen ve son zamanlarda 'modern, kentli, seküler zihniyetin kökeni olarak adlandırılan' dönemin vampirlik sorunuyla epey aklı karışmıştı" (Fraying 1991: 23). Bu entelektüellerin ilgilendikleri başlıca konu, salgınları bilimsel terimlerle açıklamak veya haberleri ilkel halkların hezeyanları olarak itibarsızlaştırmaktı. Doğaüstü yerine doğal bir açıklama olmalıydı. Bununla birlikte Rousseau, haberleri ciddiye alarak diğerlerinden ayrıldı. Ünlü bir pasajda şu yorumda bulunur: "Her türlü kanıt mevcut: İleri gelenlerin, cerrahların, rahiplerin ve yargıçların beyanları, yeminli ifadeleri. *Kanunen* kanıtlar tamdır" (1991: 31, Paris Başpiskoposu Christophe de Beaumont'a iletilen açık mektuptan alınmıştır). Bu pasaj, bazılarının Rousseau'nun vampirlere inandığını varsaymasına yol açmışsa da öyle olduğu şüphelidir. Haberleri başka bir anlamda ciddiye almıştı ve doğaüstü anlamda vampirlerin var olup olmadıkları onu hiç ilgilendir-

miyordu. Salgın hastalık haberleri, vampirin doğasından ziyade "uygar toplumda otoritenin doğası hakkında" bir şeyleri ortaya çıkardıkları için önemliydi (Frayling 1991: 33).

Rousseau'nun ilgilendiği açıklama, doğaüstü karşısında doğal bir açıklama bulmak değildi. Bunun yerine sosyopolitik bir açıklama bulmak istiyordu zira salgın toplumsal ve politik bir fenomendi. Öncelikle, vampiri toplumsal ve politik durumumuzun bir metaforu olarak alabiliriz. Rousseau'ya göre vampir özel mülkiyete sahip olmaktan doğan sömürü ilişkilerini ifade etmektedir. Frayling, Rousseau'nun pozisyonunu şöyle özetler: "Dolayısıyla, mülkiyetin doğuşu ve tarımın gelişmesiyle birlikte kendimizi efendiler ile kölelere dönüştürdük; artık herkes diğerini aşağılayarak ve diğerinin sahip olduğu malları arzulayarak yaşayacaktı. Nihayet, bütünüyle kendi kendini yıkan bir hayvan türü haline geldik" (Frayling 1991: 34). İkinci olarak, vampir salgınının toplumsal/politik açıklamasına, yani dinî ve politik makamların popüler mitlere ve batıl inançlara, irrasyonel paniğe başvurarak halklar üzerinde kontrol uygulamaya çalıştıkları açıklamasına bakalım. Frayling şu yorumda bulunur: "Rousseau'ya göre hem kutsal hem de seküler otorite, gücünü popüler batıl inançlardan almaktaydı ve vampir gibi mucizevi bir canavardan duyulan korku, kadir-i mutlak bir Tanrı'nın dünyadaki vekillerine yönelik saygıyı ve itaati artırmaya yardımcı oluyordu. Bu şekilde, vampirlerin dehşetengiz ve insanüstü kuvveti, Tanrı'nın kutsallığını onun fani rahiplerine yönelik sefil bir itaat uygulamasına dönüştürür. Vampirler ise, ister gerçek ister gerçekdışı yaratıklar olsunlar, insanlar üzerinde yeterince açık ve sinsi bir tahakküm uygulamaktadır" (Frayling 1991: 33). Doğaüstü kötücül kuvvetler karşısında bizi onlardan koruyabilecek kişilere, bu doğaüstü güçleri anlayanlara ve elbette kendi kaynaklarına sahip olanlara boyun eğmemiz gerekir. Böylece, Frayling'e göre vampirler, "rahiplerin insanların zihinleri üzerinde uyguladığı karanlık ve menfur düşünce tiranlığının başka bir tezahürüdür" (Frayling 1991: 33).

Politik otoritenin yapısı ve kötülük söyleminin ideolojik rolü hakkında bir kavrayış sunduğunu düşündüğüm için, Rousseau'nun

vampir salgınına yaklaşımını bu bölümde incelemeye devam edeceğim. Ancak önce vampir salgınından uzaklaşıp daha eski fakat benzer bir fenomene, 16. ve 17. yüzyıllarda Batı Avrupa'yı kasıp kavuran cadılık furyasına dikkat çekeceğim. Bu alanda yapılan tarihsel çalışmalar çok daha ayrıntılı olmakla birlikte dinî makamların iktidarı korumak veya ele geçirmek için doğaüstünden duyulan korkuyu aynı şekilde kullandıklarını burada da görürüz. Avrupa tarihindeki bu iki büyük salgına bakarak "uygar" toplumda iktidarın doğası hakkında genel örüntüler çıkarabileceğimizi savunacağım; en önemli unsur ise korkunun politik toplulukların kimliğinin kurulmasında oynadığı rolün merkezi niteliğidir. Politik topluluklar, kendilerini paylaşılan kimlikler etrafında kurmak yerine, politik otoritelerin toplumsal korkuları ve güvensizlikleri sömürmesi, bu korkuları tehdit teşkil eden "kötücül" bir figüre (vampire, cadıya, Yahudi'ye, göçmene, mülteciye, Çingene'ye, "İslamcı" teröriste) odaklaması yoluyla ve aynı zamanda "gerçek" üyeleri bu sapkın ve tehlikeli tehditlerden koruma iddiasıyla kurulur. Politik topluluklar, hayali canavarlardan duyulan irrasyonel korkularla kurulurlar. Bu süreçte, iktidarı elinde bulundurmak veya iktidar elde etmek isteyenler sadece tehdit figürünü yaratmakla kalmayıp kendilerini merkeze alarak cemaatin kendisini veya belli bir şeklini de kurarlar. Cadı furyası, vampir salgını ve bu kitabın son bölümünde savunacağım üzere göç ve terörizm gibi fenomenler karşısında yaşadığımız güncel panik birbiriyle tam manasıyla paraleldir. Vampir ile cadının özellikle korkutucu olan yanı müphem olmaları, fark edilmeden aramızda dolaşabilmeleridir; vampirler özelinde ise fark edilmeden sınırları geçebilmeleridir. Onlar içimizdeki düşmanlardır ve bu sayede politik iktidar arayışında sömürülebilecek yoğun korku ve paniğe sebep olurlar.

Cadılık ve Dünyanın Sonu

Batı Avrupa, vampir salgınına büyük ölçüde bağışıklık geliştirmiş olsa da, 1550'den 1670'e kadar cadı furyası içinde boğulup gitti (ilk vampir salgınının yine 1670 civarında ortaya çıkması

ilginçtir). Buna karşılık, Doğu Avrupa cadı furyasından pek etkilenmemiştir. Hugh Trevor-Roper'a göre, bunun nedeni, cadı furyasının teorik kaynağının Katolik Kilisesi'ne has bir demonolojide bulunması ve Protestan reformcuların bu demonolojiyi aynen kabul etmiş olmasıdır (Trevor-Roper 1978: 114). Rum Ortodoks Kilisesi ise bu demonolojiyi benimsememişti ve 1054'te Hristiyanlıkta yaşanan büyük ayrılıkla birlikte, Katolik Kilisesi'nin iktidarda kaldığı Polonya gibi bazı bölgeler hariç Slav ülkeler bu doktrinden uzak durabilmiştir (Trevor-Roper 1978: 115). Cadı inancı Avrupa'nın hiçbir yerinde yeni olmasa da 15. ve 16. yüzyıllarda yaşanan furyanın iki özelliği yeniydi. Birincisi, cadılığın ne anlama geldiğiyle ilgili belirgin bir görüşün oluşması, ikincisi ise kökünü kazımaya ve uygulayanları cezalandırmaya yönelik hukuki kararlılıktı. İkinci özellik birincisinden doğmuştur. Cadı mahkemeleri döneminden önce popüler görüş, ak ve kara olmak üzere iki tür cadılık olduğu yönündeydi (Larner 1984: 3 ve 80). Ak cadılık, büyülü güçlerin cemiyetin yararına olacak şekilde kullanılmasıydı; kara cadılık ise cemiyetin zararına olacak şekilde maniple edilmesi. Adli makamlar sadece başkalarına zarar vermek için uygulanan cadılıkla ilgileniyordu; kilise makamları ise sadece bir sapkınlık göstergesi olduğunda. İkisini de içermeyen büyü şekilleri vardı (Peters 2002: 208). Mısır'dan Çıkış 12:18'deki "Cadının yaşamasına izin vermeyeceksin" emri, cezasının aforoz ve sürgün olduğu şeklinde yorumlanıyordu: Cadı, Hristiyan cemaati içinde yaşayamazdı (Peters 2002: 209). Sapkınlar ise cezadan kurtulmak için tövbe seçeneğine sahipti: Maksat ruhları kurtarmaktı.

Bu cadılık görüşü, İspanya (Bask bölgesi dışında) ve Güney İtalya haricinde Kıta Avrupası'nın tamamında radikal bir değişikliğe uğradı (Larner 1984:4). Çeşitli karmaşık nedenler yüzünden İngiltere de bir istisnaydı. Farklı bir hukuk sistemi uyguluyordu ve 15. yüzyılda Kıta'da ortaya çıkan farklı cadılık görüşünü hiçbir zaman tamamen kabul etmedi. Kilise ve üniversitelerdeki entelektüeller tarafından geliştirilen bu görüş, istisnasız tüm büyü formlarını Şeytan'la anlaşma yapıldığının kanıtı sayıyordu. Her türlü büyü şeytani sapkınlıktı. Edward Peters şu yorumda bulunuyor: "15.

yüzyılın başından itibaren, daha önce büyü, büyücülük, falcılık, nekromansi ve hatta bilgece yapılan doğal büyü gibi birbirinden farklı görülen suçların pek çoğu, bazı yerlerde, hem kilise mensubu hem de sivil görev yapan bazı teologlar ve yargıçlar tarafından tek bir suç olarak düşünülmeye başlandı; bu suçun temeli, amacı insan toplumuna yıkım getirmek olan şeytanla komplo amaçlı ittifak kurmak olarak tanımlandı" (Peters 2002: 231). Bu görüşe göre, Şeytan'la anlaşmasını kendi kanıyla imzalayan, ona hürmet gösterip onunla birlikte cinsel sapkınlıklara giren, gece uçarak seyahat edip sapıkça ritüellerin yapıldığı toplantılara katılan, çoğu zaman hayvan şeklindeki ahbap cinlerin kendilerine eşlik ettiği, üyeliklerinin bir sembolü olarak vücutlarında birer işaret taşıyan kişiler vardır (Peters 2002: 231). Avrupa düşüncesine hâkim olan bu cadılık tablosu, Hristiyan kozmolojik tarih görüşünde yerini almıştır. Hristiyan cemaati Şeytan'ın ağır saldırısı altındaydı, cadılık ve sapkınlığın yükselişi ise "dünyanın sonu (kendisinin kesin yenilgisi) yaklaşırken Şeytan'ın giderek artan ve ümitsiz öfkesini gösteren alametlerdi; bu yüzden Tanrı'nın halkına karşı saldırısını iki kat artırmıştı" (Peters 2002: 230-1). Böylece, büyülü güçleri kendi girişimleriyle ve iyi ya da kötü amaçlarla keşfeden kişiler olarak görülen insanlar, artık insanlığı yok etmeyi hedefleyen büyük bir komplonun mensupları sayılmaya başlıyordu. Buna bağlı olarak, bir cadının keşfedildiği yerde başkalarının da bulunacağı fikri doğmuş ve cadı avının önemi bundan ileri gelmiştir.

Krizin ciddiyeti, 1468'de cadılığın *crimen exceptum* yani istisnai suç ilan edilmesine yol açtı (Trevor-Roper 1978: 43), "ölümden başka bir kefaret ihtimali yoktu; zira zanlının yeterince tövbe edebilmesinin bir yolu yoktu, dolayısıyla hüküm verilirken merhametli olmanın gerekçesi bulunmuyordu" (Peters 2002: 232). Gerçekten de müsamaha gösteren yargıçlar bizzat şeytani komplonun bir parçası olarak görülme tehlikesiyle yüz yüzeydi: Trier Üniversitesi Rektörü, işkence altında alınan itiraflara ikna olmayarak müsamahakâr davrandığı gerekçesiyle cadı olarak yakıldı (Trevor-Roper 1978: 76-7). Cadılığın *crimen exceptum* statüsü, suçu kanıtlamanın güçlüğüne de bir karşılıktı. Larner şu yorumda bulunur:

"Normal kanıt ilkelerine uygun olmadığı için normal soruşturma standartları ve mahkeme usulleri meseleyi halledemeyecekti. İtiraf almak için işkenceye başvurmak gerekliydi" (Larner 1984: 44). Dolayısıyla, cadılıktan şüphelenilen vakalarda işkence kullanımını kısıtlayan bir kanuni sınır yoktu. Trevor-Roper, "cadı" itiraflarının engizisyon usulünün yoğunlaşmasıyla daha da ayrıntılı hale geldiği ve bu itirafların niteliğinin genellikle tecrübenin aynılığından ziyade usulün aynılığıyla açıklanabileceği gözleminde bulunur: Aynı çalışmaların referans alınması, yargıçlara aynı talimatların iletilmesi, katlanılamayacak kadar ağır işkencelerle desteklenen aynı kılavuz sorular" (Trevor-Roper 1978: 44). Sonra şu sonuca varır: "İşkencenin doğrudan ve dolaylı olarak Avrupa'daki tüm cadı yargılamalarının arkasında bulunduğunu, ortada cadı yokken cadılar ortaya çıkarıp hem kurbanların hem de kanıtların sayısını artırdığını görmek kolaydır" (Trevor-Roper 1978: 46).

Böylece, şeytani sapkınlığın ve onu takip eden cadı furyasının, Hristiyan Batı Avrupa'daki korku ve endişe hissinden doğduğunu görebiliriz. Ancak Hristiyan cemaatin kendisini korkunç bir şeytani saldırı altındaymış gibi görmesine neden olan bu genel korku ve endişeye ne sebep olmuştu? Tarihçiler çeşitli nedenler tespit etmiştir. Avrupa 14. ve 15. yüzyıllarda muhakkak açlık, veba, genel savaşlar ve mali istikrarsızlık yaşamıştı (Peters 2002: 224-5). Hristiyan Kilisesi de ayrılıklar (1378'den 1409'a kadar iki, 1409'dan 1415'e kadar üç papa vardı) ve reform baskısı nedeniyle kriz ve istikrarsızlık yaşıyordu (Peters 2002: 226-7). Peters şu gözlemde bulunuyor: "Böylesi bir kayıp ve belirsizlik hissiyatı, Şeytan'ın saldırılarının daha da güçlendiği ve savunmanın güçsüzleştiği hissini destekliyordu ve bu hissiyat, dünyanın sonu düşünceleriyle, özellikle Şeytan'ın saldırılarının güçlenmesi ve Deccal'in gelişiyle ilgili beklentilerle bağlantılıydı" (Peters 2002: 226). Trevor-Roper, cadı furyasının dinî otorite ve iktidar mücadelelerine odaklanan bir açıklamasını sunar. Ona göre, bu furyanın nedenleri, Katolik Kilisesi'nin otoritesini Avrupa'nın daha eski geleneklerin ve inançların hâlâ güçlü olduğu bölgelerine dayatma çabalarında yatıyordu: Feodal Hristiyan Avrupa ile "asimile edemediği sosyal gruplar ara-

sında ihtilaf söz konusuydu" (Trevor-Roper 1978: 112). Bu bölgelerde otorite kazanmaya çalışanların sergilediği örüntü, direnç gösteren grupları ve kişileri sapkınlıkla suçlamak ve sapkınlığın nihayetinde cadılık haline gelmesini sağlamaktı. Trevor-Roper, bunun bir uygarlıklar çatışması olduğunu söylüyor. Feodal uygarlık, ekili ovalara dayalıyken dağlık bölgeler kapalı, yalıtılmış ve görece el değmemiş toplumlara ev sahipliği yapıyordu ve "ilkel dinsel formlar ve yeni ortodoksiye direnç" buralarda yaygındı (Trevor-Roper 1978: 31). Büyük ölçüde Dominikan rahipler olmak üzere Hristiyan misyonerler, inancın bu bölgelerde sürekli yeniden tesis edilmesi gerektiğini düşünüyordu zira "kadim düşünme alışkanlıkları kendilerini yeniden dayatıyordu" (Trevor-Roper 1978: 31). Muhtemelen Rönesans hümanizminin etkisiyle, cadı yargılamaları 1500-1560 yıllarında azalsa da Reform ve Karşı Reform hareketleriyle daha da güçlü şekilde alevlendi. Bunun nedeni, hem Katolik hem de Protestan kiliselerinin kendi otoritelerini tesis etme konusunda militanca davranmak zorunda olmalarıydı. İki taraf için de sapkın ve cadı özdeş figürlerdi, zira her iki taraf da karşıtlarının Şeytan'la anlaşma yaptığını savunuyordu: "1560'larda cadı furyasının bu şekilde yeniden şiddetlenmesi, din savaşlarının geri dönüşüyle doğrudan bağlantılıydı..." (Trevor-Roper 1978: 70). Ayrıca: "Reform hareketinin ideolojik mücadelesindeki her kritik aşama, aynı zamanda cadı furyasının yeniden canlanıp sürmesinde de bir aşamaydı" (Trevor-Roper 1978: 88). Bunlar, büyük korku ve güvensizlik dönemleriydi. Trevor'a göre, "Toplum 'büyük bir korkunun' etkisi altına girdiğinde, o toplum doğal olarak içindeki düşman stereotipine bakar" (Trevor-Roper 1978: 119). Ve "stereotip bir kez yerleştiğinde (...) kendi folklorunu oluşturur" (Trevor-Roper 1978: 120).

Christina Larner, din savaşı bağlamında diğer iki önemli gelişmeyi tespit eder. İlki, halkın geneli nezdinde kişisel dinin önemidir. Bu dönemden önce köylülerin neye inandığı önemli değildi. Ancak Reform ve Karşı Reform hareketleri, köylüleri ilk kez Hristiyanlaştırdı (Larner 1984: 89). İkinci gelişme, yeni rejimlerin "daha merkezi, daha seküler yönetimler" kurdukları ulus devletin yükse-

lişidir (Larner 1984: 89). Bu yeni rejimler dinsel otoriteyi bünyelerine katarak "meşruiyetlerini ispatlamak" zorundaydı. "Her biri diğerinin iddialarını reddeden rakip Hristiyanlık versiyonlarının yükselişi, modern çağın başındaki Avrupa'nın yöneticileri için dinin politik yararlılığını büyük ölçüde artırdı. Sınırlar çitlerle değil, kiliselerle belirleniyordu" (Larner 1984: 89). Devletin kabul ettiği Hristiyanlık versiyonu, artık insanları o cemiyetin üyeleri haline getiriyordu: Halkın *doğru* versiyonu kabul etmesi zorunlu hale geldi. Bu, "Hristiyanlığın politik bir ideolojiye dönüşmesi" demekti (Larner 1984: 89). Dolayısıyla, cadı yargılamaları kısmen, dinsel/politik kimlik dayatma stratejisi olarak görülebilir; cadılık "politik ve ideolojik suç" haline gelmişti ve "cadılar, sapkınlığın en uç şeklini temsil ediyordu" (Larner 1984: 89). Larner şu sonuca varır: "Avrupa'daki cadılık soruşturmaları, Hristiyanlığın politik bir ideoloji olduğu dönemle tamamen örtüşüyordu. Tanrı'nın Krallığı'nın kurulması politik hedef olmaktan çıkıp yerini özgürlük arayışı, mülkiyet savunusu, ilerleme inancı, aydınlanma, vatanseverlik ve diğer seküler alternatiflere bırakınca, mahkemeler de hüküm vermeyi bıraktı" (Larner 1984: 90). Hristiyanlık, politik önemini kaybettikçe politik ideoloji olarak statüsünü de kaybetti. Dinsel kimliğin belirli zaman ve yerlerde politik anlamda önem taşıyan bir şekilde tekrar ortaya çıktığı doğrudur ancak bu hiçbir zaman aynı ölçekte gerçekleşmemiştir; ayrıca, "ideolojik sapkınlara" yönelik ihtiyaç devam etse de (Larner 1984: 91) bu sapkın figürler artık cadı veya zındık olmaktan çıkmışlardır.

Vampirlere Karışmak

O halde burada Rousseau'nun vampir salgınlarına yaklaşımının bir unsurunu görmüş olduk. Cadı yargılamaları, direnç gösteren cemiyetlere iktidarı dayatma mücadeleleri açısından bize toplumsal/politik bir açıklama sunar ve vampir fenomeni sırasında da benzer kuvvetlerin iş başında olduğuna dair kanıtlar mevcuttur. Fakat bu konudaki tarih çalışmaları cadı yargılamalarına kıyasla çok zayıftır. Gerçekte, kendini gösteren şey, yerel dinsel otoriteler

ile bölgesel seküler otoriteler arasında yaşanan iktidar ve nüfuz mücadelesidir; yerel dinsel makamlar şeytani doğaüstünden duyulan korkuya başvururken seküler bölgesel makamlar bu korkuyu kontrol etmeye çalışmıştır. Ancak Rousseau'nun tespit ettiği diğer unsura, vampirin sosyal ilişkilerin bir metaforu olmasına ne demeli? Vampir, özel mülkiyetin oluşturduğu sömürü ilişkilerini temsil eder. Elbette bu, Karl Marx'ın eserleri de dahil olmak üzere başka yerlerde de karşımıza çıkan bir metafordur. Ken Gelder, *Kapital*'in 10. Bölümünde olduğu gibi vampir figürünün bu *tür* kullanımlarını inceler: "Kapitalizm, vampir gibi, sadece canlı emeği emerek yaşayan ve ne kadar emek emerse o kadar yaşayan ölü emektir" (Gelder 1994: 20). Ayrıca, *Grundrisse*'te sermaye, "vampir gibi, canlı emeği emip ruhuna katarak" hayatta kalır (Gelder 1994: 20). Gelder şu yorumda bulunuyor: "Sermayenin veya kapitalistin vampir olarak temsili (...) hem Marx'ta hem de 19. yüzyıl ortasının popüler kurmacalarında yaygındı" (Gelder 1994: 22).

Ancak bu metaforun burada bize pek yardımı dokunmuyor ve vampir figürünü, salgını daha iyi anlamamıza yardımcı olacak şekilde ele almanın başka bir yolu daha var. Gelder, vampir figürü ile Yahudi figürü arasında, özellikle de belirli asimilasyon problemleri teşkil ettiği ve dolayısıyla politik cemiyetin kimliğine tehdit oluşturduğu düşünülen Doğu Avrupa Yahudileri arasında bir bağlantı kurar. Gelder bu bağlamda kurmaca dünyasındaki vampirle ve özellikle Bram Stoker'ın romanındaki Kont Drakula karakteriyle ilgilenir. 19. yüzyılın sonunda, Britanya'da çeşitli ve güçlü "yozlaşma söylemleri" bulunduğuna işaret eder (Gelder 1994: 14). Maurice Hindle, Stoker'ın romanını, 19. yüzyılın sonlarında duyumsanan "Hristiyanların güven duygusunu kemiren büyük bir kötülüğün var olduğu" hissiyle özdeşleştirmektedir. Yabancıların, özellikle Doğu Avrupa'dan gelen "yabancı" Yahudilerin düzenlemeye tabi tutulmayan giriş çıkışları, önemli bir yozlaşma kaynağı olarak görülüyordu (Gelder 1994: 15). Stoker, Kont'u "kemerli burnu, siyah bıyığı ve sivri sakalıyla uzun, ince bir adam" diye tasvir eder (Gelder 1994: 14); Kont servet biriktirir ve düzenlemelerden, kontrollerden kaçarak sınırları geçer. İngiltere'den kaç-

masına yardım eden kişi, yasadışı giriş çıkış işlemlerini ayarlayan Immanuel Hildesheim adlı bir Yahudidir, "Adelphi Tiyatrosu tipi, koyun gibi burnu ve fesiyle bir İbranidir" (Gelder 1994: 15; Stoker 1993: 448). Dolayısıyla, burada "vampir, ulusal kimlikleri aşan, kısıtlanmamışlığı kimlik *mefhumunun* kendisine tehdit oluşturan, 'asimile olmamış', 'kozmopolitan' veya uluslararası bir karakter olarak temsil edilmektedir" (Gelder 1994: 23). Asimile olamama veya asimilasyonu reddetme, tehlikeli bir kimlik çeşitliliği ortaya çıkarır. "Çeşitlilik istikrarsızlık demektir: İhtilafa davetiye çıkarır. Kimlikler karışır: Artık 'kimin kim' olduğunu ayırt edemeyiz. Kısaca çeşitlilik, kişinin milliyetinin *kaybolması* anlamına gelir: Ulus ile benlik arasında istikrarlı bir özdeşliğe dayanan yayılımcı ideolojiye hiç de uygun değildir. Bir ulus ne kadar çeşitlilik arz ederse ulusal kimlik iddiası da o kadar azalır; kimliğin bu şekilde 'zayıflaması,' ulusu başka emperyalist uluslar tarafından yutulma tehdidine karşı daha savunmasız hale getirir" (Gelder 1994: 11-12). Dolayısıyla, bir ulus "çözülürken," düzensiz sınır geçişleri ve çarpıklıkların artmasıyla ulusal kimliğin kaybolmasından korkulur ve bu korku, Stoker'ın romanında "vampirlere dönüşme korkusu" haline gelir (Gelder 1994: 12). Larner'ın modernitenin başındaki Avrupa'da yeni ulus devletlerin ve yeni politik rejimlerin yükselişiyle özdeşleştirdiği dönemde yutulma korkusu çok yoğundu, ancak Britanya İmparatorluğu'nun Stoker'ın işlediği döneminde "görünüşte en istikrarlı emperyalist uluslar dahi öz kimliklerin Öteki tarafından istila edilip yutulduğu korku fantezilerine başvurabiliyordu" (Gelder 1994: 12). Hindle bunun, "emperyalizmin en yüksek noktası" olmasına rağmen, Britanya'nın rekabetçi ekonomiden parazit ekonomiye doğru yaşadığı temel geçişte bir belirsizlik dönemi olduğuna işaret eder (Stoker 1993: xi; bkz. E. J. Hobsbawm'ın *Industry and Empire* adlı çalışması, 1999: 192). ABD ve Almanya'dan gelen rekabetle birlikte düşüş başlamıştı. Stoker'ın 1897'de yayımlanan romanı, bu temayı yansıtan çeşitli romanlardan sadece biriydi; H. G. Wells'in 1898'de yayımlanan, uzaylı istilacıların insanların kanıyla beslendikleri romanı da buna dahildi (Gelder 1994: 12). Gerçekten de sömürgeci uluslar bu korkuya karşı özel-

likle savunmasızdı zira Gelder'in söylediği gibi, vampirleşme tersine sömürgeciliği temsil ediyordu (Gelder 1994: 12).

Bu asimilasyon problemi, cadı yargılamalarıyla ilgili olarak Trevor-Roper tarafından zaten teşhis edilmişti. Bu yargılamalar, ortodoks Hristiyanlık ile "asimile edemediği toplumsal gruplar" arasındaki ihtilaf nedeniyle ortaya çıkmıştır (Trevor-Roper 1978: 113). Bu grupların kendi kimliklerini savunmaları sapkınlık ve nihayet cadılık halini almıştır. Bu yoğun zulüm döneminde cadının yanında kurban olarak Yahudi de yerini almıştır; Yahudi, İspanya Engizisyonunun başlıca hedefiyken cadı Batı Avrupa Engizisyonunun başlıca hedefi olmuştur. Aslında, Peters'a göre Hristiyanlık düşüncesi ilk günlerinden itibaren "bazı Yahudileri büyücü olarak resmetmiştir" ve "Yahudilerin efsuncu olarak *çizildiği* o zehirli resim, Avrupa düşüncesinde uzun süre varlığını sürdürmüştür" (Peters 2002: 178). Trevor-Roper'a göre: "Hem cadı hem de Yahudi toplumsal uyumsuzluğu temsil ediyordu" (Trevor-Roper 1978: 33) ve bu nedenle "Yahudiler ile cadılar, doktrinle ilgili veya başka nedenlerden ziyade toplumsal uyumsuzluk sergileyen tipler oldukları için zulme uğradılar" (Trevor-Roper 1978: 35). Asimile edilemeyen bu toplumsal gruplar "toplumsal korku nesneleri" haline geldi (Trevor-Roper 1978: 52). Bu anlamda, "toplumsal korkuya, farklı bir toplum şeklinden duyulan korkuya, sapkın bir ideoloji olarak entelektüel bir şekil verildi ve bu sapkınlığa başvurularak şüpheli bireylere zulmedildi" (Trevor-Roper 1978: 53-4). Dolayısıyla, cadı yargılamaları, "kökleri daha derinde ve başka bir alanda bulunan bir toplumsal korku ve toplumsal ideolojinin politik istismarlarıydı" (Trevor-Roper 1978: 54). Christina Larner, toplumsal ve politik bir sapkın olarak cadının önemini daha önce tespit etmişti; cadı, otoritelerin belirli bir ideolojiyi dayatmalarına, cemiyetin "gerçek" üyelerini tespit etmek için kullanmalarına olanak tanır. Larner şu yorumda bulunur: "Yeni rejimler, sadece yeni lider veya liderlerin rakiplerini ortadan kaldırmak için değil, kendi meşruiyetlerini tesis etmek amacıyla da baskıcı olma eğilimindedir. Bu da, toplumsal denetim düzeyi artırılarak ve uyumsuz olana saldırılarak gerçekleştirilir" (Larner 1984: 64). Yeni liderlik bunu belirli sapkınların arz ettiği tehlikeye karşı ahlaki bir teyakkuz

uyandırarak ve ardından cemiyetin meşru üyelerini bu tehditten korumak için harekete geçirerek başarır. "Sapkınlığın cezai yaptırıma tabi tutulması yöneticilerin kontrolünü göstermekle kalmaz, uyum gösterenlerin değerlerini de vurgular. Bu bağlamda, cadılığın diğer suçlar üzerindeki avantajı, tüm uyumsuzluk şekillerini kendinde toplamasıdır. Cadılar kötüdür. Cadılara uygulanan zulüm, sapkınlığa saldırmanın bilhassa ekonomik bir yöntemidir" (Larner 1984: 64-5). Bu da bir ölçüde, yargılamaların neden çoğunlukla kadınları hedef aldığını açıklar (yaklaşık yüzde 80'i kadındır). Kadınların pozisyonu sosyal düzen için o kadar kritiktir ki herhangi bir sapkınlık son derece istikrarsızlaştırıcı bir unsur olarak görülür; erkekler ise sapkın olarak yaftalanmadan önce çok daha geniş bir kabul edilebilir hareketler yelpazesine sahiptir. Dolayısıyla, toplumsal kriz zamanlarında kadın başlıca problemdir ve en katı şekilde dayatılması gereken şey kadının rolüdür. Larner şöyle diyor: "Modern dönemin başındaki Avrupa'nın yeni rejimlerinin yarattığı kanun ve nizam krizlerinde başlıca düzensizlik sembolünün kadınlar olması pek çok noktaya işaret etmektedir" (Larner 1984: 86). Bunun nedeni, kadınların başlıca düzen sembolü olmalarıydı elbette.

O halde şöyle düşünebiliriz: Asimilasyonun reddi veya asimile olamama, kişinin kimliğine uygun rolü benimseyememesi, toplumsal ve politik istikrarsızlık zamanlarında toplumun esenliğine en büyük tehdit olarak görülebilir. Şüphesiz, önemli bir açıdan, vampir salgınları ve cadı yargılamaları birbirinden farklıdır. Cadı yargılamalarında kurbanlar, zulme, işkenceye uğrayıp yakılanlar yaşayanlardı. Vampir salgınlarında ise kurbanlar, mezarları kazılan, uzuvları kopartılıp yakılanlar ölülerdi. Bununla birlikte, bu iki örnek bir başka kritik açıdan aynıdır. Vampir asimile olmayı reddettiği için vampir salgınlarını da belli bir asimile olamama problemi olarak görebiliriz. Vampir, bir sınırı geçerek ölülerin dünyasından yaşayanların dünyasına geri gelip cemiyeti istila eder; bu nedenle en sağlam ve önemli sınırlardan birini, yaşayanlar ile ölüler arasındaki sınırı aşan bir mütecavizdir. Yerelleşen dinsel otorite figürlerinin cemiyeti asimile olmayı radikal biçimde reddeden istilacılara karşı koruduklarını iddia etmeleri bağlamında, metafor ile toplumsal pratik burada bir araya gelir.

Sonuç

Rousseau, vampir salgınlarının bize otoritenin yapısı ve iktidar arayışı hakkında önemli bir şey söyleyebileceğine inanıyordu. Buradaki ders, cemaati yıkımla tehdit eden kötücül bir düşmanın önemi ve politik cemaatlerin ne ölçüde bu hayali canavarlardan duyulan korkuyla kurulduklarıdır. Bu düşmanlar öyle canavar ve kötüdür ki tek savunmamız bizi onlardan koruyabilecek bir güce, bu düşman bizi mahvetmek isterken onu teşhis edip bozguna uğratabilecek kişilere iktidarı teslim etmektir. Margaret Canovan, ulusu bir "politik iktidar rezervuarı" olarak tarif ediyordu (Canovan 1996: 72); bu rezerv, uzun zaman uykuda kalmasına rağmen harekete geçirilebilir. Bu şekilde seferber edilebilecek bir halkın mevcut olması, belirli bir ulusun varlığını kanıtlar. İnsanların paylaştıkları, onları bir ulus yapan şeyler, "genellikle etnik, politik, kültürel ve diğer unsurların karışımından oluşan bir miras," *ulusal* mirastır (Canovan 1996: 72). Benim karşı savım ise "ulusun" her bir seferberlikte yeniden icat edildiği, insanları birleştirmek için başvurulan ulusal mirasın da benzer şekilde yeni bir icat olduğu, söz konusu seferberlik için var edildiği yönündedir. Bunun geçmişteki diğer "ulusal miras" anlarıyla, aynı "ulusun" diğer seferberlikleriyle pek az benzerlik ve bağlantı taşıması mümkündür. Aslında aksi olsaydı şaşırtıcı olurdu zira bir halkın tarihsel "belleği" sadece belli bir zamanda belirli bir amaca dönük olarak vücuda getirilen şeylere yaslanabilir: "Halkımızın" tarihini asla hatırlamayız, bu bize ancak öğretilebilir ("mirasın" politik amaçlarla nasıl üretildiği hakkında bkz. Jo Littler ile Roshi Naidoo'nun derlediği makalelerden oluşan *Politics of Heritage: the Legacies of 'Race'*). Mazi başka bir ülke olmakla kalmaz, L. P. Hartley'in *The Go-Between* romanında betimlediği gibi, aynı zamanda başka bir "ulustur". Bu ulusal "kimlik" anlarında seferber edilen şeyin bir iktidar rezervi değil, korku rezervi olması kritik önem taşır.

Karşı karşıya olduğumuz mesele, asimilasyonu reddeden veya asimile olamayan figürlerin kimliğimiz veya hatta varoluşumuz için tehdit oluşturmasıdır. Bu, "bizim" gibi olmayı reddeden ve hatta, daha da kötüsü, bizi asimile etme gücüne sahip bir hayali

canavardan duyulan irrasyonel korkuya yol açar. Vampir, bizi cesetlere veya kendisi gibi canlılara dönüştürme kapasitesine sahip olması itibarıyla böyle bir korku için güçlü bir figürdür. Maurice Hindle, şuna işaret ediyor: "Vampirin tehlikesi (...) işini *içimizde* görmesidir; bedenlerimizi kontrol altına alır, en derin arzularımıza güç ve hâkimiyet hırsı 'bulaştırır'" (Stoker 1993: ix). Dolayısıyla otoriteler ya bu figürleri benimserler ya da onları kirlenme, cinsel sapıklık, hastalık ve ölümün diliyle yaratırlar: Cadı, vampir, Yahudi veya günümüzde göçmen, mülteci, Çingene. Bu korkuyla hareket eden bizler, şimdiden cemaate girmenin bir yolunu bulanları avlamada otoritelerle güç birliği yaparız ve başka istilaları önlemek için daha güvenli surlar dikeriz. Başka bir yerde, göçle ilgili liberal politik teorideki baskın görüşün bu şekli aldığını savunmuştum (Cole 2000). Genel anlamda, liberal teorinin dışlayıcı üyeliği meşrulaştırmayı hedeflediği üç strateji söz konusudur. Birincisi, kamu düzeni, refah, özel mülkiyet, sosyal adalet ve demokrasi gibi geleneksel liberal değerlere başvurarak dışlamayı gerekçelendirmek ve kontrolsüz göçün bunlara verdiği zararın, kişilerin ahlaken eşitliğine duyulan liberal bağlılıktan ağır bastığını savunmaktır. İkincisi, ahlaken eşitlik ilkesinin geleneksel olarak düşünüldüğünden daha önemsiz olduğunu, insanlığın geneline ilişkin bir ilke olmaktan çıkarılarak belirli bir topluluğun ilkesi haline getirilmesi gerektiğini savunmaktır. Dolayısıyla, o topluluğun korunması, "dışarıdan gelenlere" gösterilecek ilgiden daha önceliklidir. Bu, örneğin Yael Tamir (1993) ile David Miller (1995) tarafından geliştirilen liberal milliyetçilik versiyonlarında bulunan bir liberal-komüniteryen yaklaşımdır. Üçüncü strateji ise "içerisi" ile "dışarısı" arasındaki farklılığı gündeme getirmektir; içerisi liberal düzenin alanıyken dışarısı düzensizlik durumu, Hobbes'un doğa durumudur. Dolayısıyla liberal devlet, bu ahlak düzenini, örneğin göçü kontrol ederek dışarısının ahlak dışı düzensizliğinden korumalıdır. Farkları ne olursa olsun, bu pozisyonların üçü de "dışarıyı" veya dolayısıyla "dışarıdan gelen yabancıyı" sadece güçlü dışlayıcı sınırları koruyarak defedilebilecek bir tehdit unsuru olarak görmektedir. "Geleneksel" liberal, liberal kaynakları fazlaca tüketmek ve böy-

lece liberal topluluğun liberal malları tedarik etme kapasitesini bitirmek isteyenlerden üyelerini koruma ihtiyacı hisseder: Göçmen, kaynak emen vampir figürüdür. Liberal milliyetçi, yerel cemaatler ve kimlik anlayışını, asimile edilemeyecek kadar farklı olanlardan ve hatta üyeleri karşı asimilasyona tabi tutarak cemiyetin kimliğini yıkabilecek olanlardan koruma ihtiyacı hisseder: Göçmen, Gelder'in vampiri gibi "ters sömürgeci" figürüdür. Hobbesçu liberal ise üyeleri, doğaları itibarıyla beraberinde düzensizlik ve kaos getirecek olan kişilerden koruma ihtiyacı hisseder. Yabancı, liberal yönetim biçimine düzensizlik bulaştırarak nihayetinde onu mahveder: Göçmen, vampir gibi hastalık taşıyıcısıdır.

Cadı yargılamaları ve vampir salgınlarını incelerken, Avrupa tarihindeki bu iki büyük paniğe bakarak "uygar" toplumda otoritenin yapısı hakkında genel örüntüler çıkarabileceğimizi öne sürüyorum; en önemli unsur ise politik toplulukların kimliğinin kurulmasında korkunun oynadığı roldür. Belirli bir topluluk ve onun sınırları, üyeleri arasındaki pozitif özdeşleşmeyle değil, ancak içeride ya da dışarıda algılanan bir tehdidin varlığında belirginleşir. "Bizim gibiler" çoğu zaman tuhaf şekilde tanımlanmamış olsa da bizim gibileri tehdit eden bir şeyler vardır. Tehdidin ayrıntısı ve kim "olduğumuz," sadece politik otoriteyi elinde bulunduranlar veya ele geçirmek isteyenler şahsi korkularımızı ve güvensizliklerimizi istismar ettiğinde odak haline gelir. Bir korku nesnesi, bizi "dağıtacak" belirli bir düşman yaratılır. Hem tehdit oluşturan figür hem de otoritelerin korumaya çalıştığı topluluk, yeni yaratımlardır. Hiçbiri daha önce bu şekilde var olmamıştır, istismar edilen korku belirli bir odağı olmadan bireysel seviyede belki hep mevcut olsa da. Bireysel korkularımız ve güvensizliklerimiz, iktidar peşinde koşanlar tarafından şekillendirilip biçimlendirilir ve cemaatin veya ulusun korkuları ve güvensizlikleri haline getirilir. Aynı zamanda, topluluğa mensup bireylerin neye inandıkları da önemli olmaya başlar: Kendisi de yeni bir icat olup bizi tanımlayan bir ideoloji vardır ve toplumu yıkımdan korumaya yönelik en temel görevlerden biri, bu ideolojiyi benimsemeyenleri arayıp bulmaktır. Bu durum, politik bilincinde gerekli ideolojiyi taşımayanların içe-

ri girmemesini sağlamaya çalışırken, düşman zaten içeride olduğu için cemaatin içinde bir "cadı avını," sınırında ise "vampir avını" beraberinde getirebilir (bkz. Cole 2000: 123-7).

İktidar peşinde koşanlar, kendilerini, eski geleneklere sahip köklü cemaatlerini "istilacılar" veya "sapkınlar" nedeniyle dağılmaktan koruyan kişiler olarak sunabilirler ancak gerçekte oluşturmak istedikleri, merkezinde kendilerinin bulunduğu yeni bir birliktir. Tehdidin kendisi neredeyse tamamen (bazen tümüyle) kurmacadır; otoriteler, kimliğimizi ortadan kaldırabilecek kapasiteye sahip olması için, tehdit oluşturan figüre karanlık uygulamalar ve güçler atfeder. Bu kimlik belirli bir içeriğe sahip olmadığından, elbette çok kolay bir şekilde tehdit altına girer ve söz konusu içerik de korkuyu seferber etmek isteyenler tarafından hazırlanır. Durum, bir asimilasyon krizi niteliği taşır: Kritik açılardan bizim gibi olamayan veya olmayacak kişiler vardır. Daha da kötüsü, kimliğimizi elimizden alıp insanlığımızı azaltacak güce sahiptirler. Cemaati bu "tehditlerden" korumaya yönelik kampanyaların özellikle kinci olmalarının, geçmişte ise insanın zalimliğine ilişkin mevcut anlayışımızın ötesine geçecek şekilde yaşanmış gaddarlıklarının nedeni budur: Cadı yargılamalarında normal adalet kuralları askıya alınmıştır (cadılıkla suçlananlara karşı uygulanan işkence ve infaz yöntemleri hakkında ayrıntılı bilgi almak için bkz. Russell Hope Robbins'in *The Encyclopedia of Witchraft and Demonology* [Robbins 1972]).

Burada, Benedict Anderson'un bizleri aşina kıldığı bir tema vardır (Anderson 1991): Cemaatler, önemli açılardan imgelem tarafından kurulur. Sadece üye olduklarını düşünenlerin zihinlerinde mevcutlardır. Kritik nokta, cemaatin sınırlarının da hayali bir dışarının saldırısı altında bulunan hayali bir içerisiyle imgelem tarafından kurulmasıdır. Bu, tehdit altında bulunduklarında daha katı ve kendinden geçmiş bir şekilde savunulmaları gerektiği anlamına gelir. Sınır, hayali düşmandan duyulan korkuyla kurulur ancak hayali düşman sınırda tutulamaz ve sınırın uydurma olduğunu açık eder. Düşman her zaman içeridedir: Vampir ve cadı zaten aramızda dolaşır. Bunun nedeni, güvenli sınırlara sahip olmamak değil, düşmanın kim olduğumuza dair en derin korkularımız ve güvensizliklerimiz biçiminde her zaman *içimizde* olmasıdır ki bu korkular

politik iktidar ve meşruiyet mücadelesinde sömürülür. Bu korkulara verilecek yanıt daha ayrıntılı ritüeller, daha yüksek duvarlar ya da bizi koruyacak daha güçlü otoriteler değildir. Gelecekte korku kaynağı olarak temsil edilen şeye karşı "önleyici" askeri saldırıda bulunmak da olamaz. Bulmamız, sıkıca tutunmamız ve korumamız gereken şey insanlığın gerçek birliğidir, hayali cemaatlerimizin kurmaca kimliği uğruna üzerine çökme hakkını kendimizde gördüğümüz "insan artığı" kategorilerinin tamamını ortadan kaldıran bir birliktir. Burada kötülük mitini, özellikle cemaatimiz içinde onu yıkmaya çalışan kılık değiştirmiş canavarların bulunduğunu söyleyen canavarca kötülük mitini iş başında görürüz. Böyle bir düşmanla ne müzakere ne de uzlaşma mümkündür ve elbette yaptıklarının hiçbir kefareti de yoktur: Sadece avlanıp yok edilmesi gerekir.

Ama bu korku neden bu kadar yoğundur? Ulusların gerçekten yıkımın eşiğine geldiği uluslararası büyük savaşlarda, elbette her zaman başarıya ulaşmasa da kuralların askıya alınmasına ve işkence kullanımına karşı çoğunlukla direnç gösterilmiştir (ve fakat 8. Bölümde göreceğimiz gibi, bu savaşlar İkinci Dünya Savaşı esnasında Almanya ile Rusya arasında Doğu Cephesinde ve ABD ile Japonya arasında yaşandığı şekliyle "ırk" savaşları halini aldıklarında savaş kurallarına nadiren uyulur, neredeyse hiç uyulmaz), tarihsel süreç, davranış kurallarının tesis edilmesine, işkencenin ve esirlere kötü muamelenin kaldırılmasına doğru bir yol takip etmiştir. Yine de (İspanya ve Eski Yugoslavya'da yaşananların taze anısı hatırlanırsa) iç savaşlarda ve iç gruplara yönelik pogromlarda olduğu gibi, düşman içeride olduğunda, insanların başkalarına yapacaklarının sınırı pek yoktur. Bu durumlarda neden bu kadar yoğun ve berbat bir korku söz konusudur? Bu, tam da kötülüğün net olarak biçimlendirilmemiş ve müphem olmasıyla veya hâlihazırda cemaatin içinde bulunup onu içeriden kemirerek yok etmeye çalıştığından şüphelenilmesiyle ilgili olabilir. Burada, bizi gerçekten yok etmek isteyen bir düşman ulusun ordularıyla üstümüze yürüdüğünde yaşanacak olandan çok daha derin bir dehşet duygusu vardır. Bir sonraki bölümde, bu korkunun yoğunluğunu anlayabilmek için dehşetin kaynaklarını inceleyeceğiz.

V

İçerideki Düşman

Giriş

Paul Newman, *A History of Terror: Fear and Dread through the Ages* [Terörün Tarihi: Çağlar Boyunca Korku ve Endişe] kitabında, kayıtlı tarih boyunca insanlığa sıkıntı vermiş derin emniyetsizlik duygularını tarif eder ve şu gözlemde bulunur: "Şüphesiz, içinde bulunduğumuz üçüncü binyılda da insanlık korkularla, çıldırmalarla ve şiddetli paniklerle kuşatılmaya devam edecektir" (Newman 2000: 223). Newman'a göre bunlar herhangi bir ulusu, mesleği, sosyal grubu herhangi bir anda vurabilir. Kitabı, "tarihin çorak arazilerinde bir tür yolculuk gibidir: Terör, işkence ve kutsala saygısızlığın anlatısıdır" (Newman 2000: 223). Bu yolculuk, "korkunun politik kullanımıyla insanlığın karanlık yanının nasıl sık sık üstün geldiğini; nasıl halklara ve hayvanlara karşı şiddet olarak tezahür edebildiğini; çağlar boyunca kadınların ve erkeklerin, çeşitli hayali şekiller alan adsız bir korku veya her yerde bulunan bir "hiçbir şey korkusu" ile nasıl baskıya uğradıklarını" gösterir (Newman 2000: 223). Bu "ilksel varoluş terörüyle" başa çık-

mak için önce onun bize ıstırap verdiğini, sonra temelsiz olduğunu fark etmeli ve bu sayede "aceleci dürtüleri bastırarak, bir meseleyi kabul veya reddetmeden önce enikonu düşünmeliyiz" (Newman 2000: 223). Korkunun politik kullanımının özellikle yoğun olduğu bu dönemde Newman'ın uyarısı geçerlidir, ancak tarihteki olayları korkunun mevcudiyetinin daimî olduğunu göstermek üzere sunsa da elinde bu durumu kendi varoluşumuzdan duyduğumuz "ilksel terör" dışında açıklayacak bir şey yok gibidir. Onun çözümü, bizi paniğe götüren meseleleri daha açık ve dikkatli bir şekilde düşünmemiz gerektiğidir; bu uyarı, Hannah Arendt'in kötülüğün sıradanlığına karşı uyarısına benzer. Arendt bunu bir düşüncesizlik problemi olarak nitelendirir. Çözümü, Newman'ın çözümüyle aynıdır: "Dolayısıyla, burada önerdiğim şey çok basit: Ne yapmakta olduğumuzu düşünmekten fazlası değil" (Arendt 1958: 5).

Şu halde, açık düşünmek, Arendt'e göre bizi kötülüğün sıradanlığına düşmekten kurtarabilir. Newman'a göre ise kötülük düşüncesi karşısında irrasyonel bir paniğe kapılmamızı engelleyebilir. Burada, aklın gücüne yönelik benim de paylaştığım bir inanç var, fakat bu inancı temellendirmek için akıl dışının gücünü, bastırılması gereken korkunun gücünü değerlendirmemiz gerekir. Newman'ın öne sürdüğü şudur: Kötülüğün görünüşteki kaynağı bizi tehdit eden dışsal bir kötülük iken, asıl kaynağı içsel olup dış dünyadan ziyade ruhsal yapımızla ilgilidir ve politik anlamda sömürülen ve dünyadaki kötülük mitine karşı seferber edilen işte bu içsel korkudur. Dolayısıyla, korkunun kaynağını keşfetmek üzere ruhsallığı incelemeliyiz. Bu içsel yaşantının haritasını çıkardığını iddia eden pratiklerden biri psikanalizdir; ona doğrudan erişimi olmasa da rüyalarımızda, hatalarımızda, nevrozlarımızda ve özel bir rüya türü olarak edebiyat ve sinema gibi kurmaca dünyasında bu yaşantının sembolik olarak temsil edildiğini öne sürer. Kötülük zihinlerimizde iki anlamda mevcut olabilir: Birincisi, kötü düşünceleri ve arzuları içimizde bizzat var ederiz; ikincisi de kötülüğün dış dünyada var olup bizi tehdit ettiği kanaatini taşırız. Bunların ikisi de doğru olabilir ancak benim bu bölümde ilgilendiğim anlam ikinci boyuta dairdir (kötülük mitidir), amacım da bu sabit ve olağanüstü

güçlü kanaatin kaynağını anlamaya çalışmaktır. Bunu anlamanın anahtarı korkunun kaynaklarını keşfetmektir ve benimseyeceğim yaklaşım, bilhassa korkunç bulduğumuz özel bir kurmaca türünü, edebiyat ve sinemadaki korkuyu incelemek olacak. Ümidim şu ki, psikanaliz teorisinin yardımıyla kurmaca kapısından geçerek bizi bu kadar yoğun şekilde korkutanın ne olduğunu keşfedebiliriz.

Karanlık Anlatılar

Gotik edebiyatta insanların dimağına korku salma geleneği vardır ve bu edebiyat dehşetengiz ya da korkunç kurmaca deneyimleri neden tercih ettiğimizi kavramaya çalışan akademisyenlerce yakın mercek altına alınmıştır. Dani Cavallaro, korku hayatımızda her zaman bulunduğu için Gotik edebiyatın özellikle başarılı olduğunu savunur. Şöyle der: "korku, münferit bir olay değil, son derece çift kutuplu güçler barındıran devamlı bir durumdur" (Cavallaro 2002: vii). Korkunun nedeni arada sırada deneyimlediğimiz sıkıntılar değildir; devam eden düzensizliğin farkındalığı olarak her zaman mevcuttur. "Anormal olan, kaygılandırıcı dehşet hissi değil, kusursuz ve güvenli görünmesi için hayata dayatılan düzen fantezileridir" (Cavallaro 2002: vii). Cavallaro Gotik kurmacayı konu alan akademik çalışmalarda dehşet [*horror*] ve terör arasında yapılan ayrıma dikkat çeker, görünen ile görünmeyen arasında bir ayrımdır bu. En basit haliyle ayrım, dehşet "görünen hunharlığın uyandırdığı korku" iken terörün, "belirsiz faillerin tetiklediği korku" olmasıdır (Cavallaro 2002: vii). Bu durumda dehşet, gösteri meselesiyken terör görünmezlikle ilgilidir. Dehşet, "maddi niteliğiyle tanımlanabilir"; terör ise "soyuttur ve tanımlanmaya direnir" (Cavallaro 2002: 2). O halde terörizm, bu bakımdan iyi seçilmiş bir addır zira terörist sınırlardan görünmeden geçer ve etrafımızda bombalar patlarken dahi görünmez kalır. Dehşet, der Cavallaro, fiziksel olana odaklanır ve fiziksel tepkiler uyandırır: Kas kasılmaları, titreme, ürperme, kusma vs. Terör ise "belirsizliği nedeniyle rahatsız eder," öyle ki "tespit edilebilen bir fiziksel nesneyle bağdaştırılamaz ve onu belirleyen faktörler de aynı şekil-

de sınıflandırmaya ve adlandırmaya gelmez" (Cavallaro 2002: 2). Nedenleri her zaman "belirsiz ve müphemdir" (Cavallaro 2002: 3); "dehşet insanları ürpertirken terör dünyalarının temelini sarsar" (Cavallaro 2002: 2-3). Dehşetin tipik örneği ölümle ilgili korkudur, terörün tipik örneği ise bilinmemekle birlikte tehdit oluşturan, bize zarar vermek isteyen görünmez bir düşman karşısında duyulan ruhsal endişedir.

Terör görünmeyenden duyulan korku olduğu için Gotik üzerine yorumda bulunan akademisyenler, dehşetten daha üstün bir korku biçimi olduğunu savunmuştur zira hayal gücünü dehşetin yapamayacağı şekillerde uyarır. Dehşet bizi korkumuzun nesnesiyle karşı karşıya getirirken terör bunu hayal etmeye zorlar. Bununla birlikte Cavallaro, terör ile dehşetin yakından ilişkili olduğuna işaret eder: "Terör, başlı başına maddi olmayabilir (zira tehlike ve kötü niyet imaları çoğu zaman somut değildir) fakat ona maruz kalanların psikolojik ve fiziksel tepkileri vasıtasıyla ve tezahür ettiği maddi ortamlar aracılığıyla terör, canlı vücutlar edinir. Dehşet kendi başına maddi fenomenlerle pekâlâ bağdaştırılabilse de kaynaklarını sınıflandıramamamız onu ele avuca gelmez kılar, tıpkı hunharlık gösterilerine yol açan saiklerin nihayetinde akıl sır ermez oldukları duygusu gibi" (Cavallaro 2002: 5). Dolayısıyla dehşet, kötülüğün fiziksel sonuçlarıyla karşılaşmada ortaya çıkabilirken bu ölümcül etkilere yol açan kötü failin saiklerini anlayamamak, bilinmeyenden ziyade kavranamaz olan karşısında duyulan ruhsal ürküntüye neden olur. Bu nedenle dehşet ve terör, kötülük deneyimlerimizde iç içe geçmiştir.

Karanlık bir anlatı biçimi olarak Gotik kurmaca, "durmadan bizden kaçan, adlandırılamayan bir şeyin cazibesine karşı koyamadığımız" için "bilinçli ya da bilinç dışı olarak aslında korkuyu aradığımızı" gösterir (Cavallaro 2002: 6). Bu karanlık anlatılar, "insanın ve dolayısıyla yorumlamanın ötesinde olan" bir şeye işaret eder: "rasyonelliğin asla bütünüyle ortadan kaldıramayacağı ilkel duygular ve vesveselerden oluşan bir ağa" (Cavallaro 2002: 6). Ama bu "hiçbir şey korkusu" neden bu kadar yoğun olsun ve "insanın ötesi" neden bu kadar güçlü bir cazibe oluştursun ki?

Cavallaro, Newman'ın tersine, aklın bu ilkel korkuları kontrol etme gücüne karşı karamsar bir bakış benimsiyor görünmekle birlikte korkunun kendisine daha olumlu bakar: Korkunun olumlu tarafları vardır. Kısacası korku bizi uyandırır. "Bilinci uyuşturmak yerine fiilen keskinleştirir. Gerçekliğin, sağduyunun bize gösterebileceğinden çok daha fazla katman içerdiğinin ayırdına varmamızı, bu katmanların bazılarının özellikle onları anlamadığımız için baştan çıkarıcı ve aynı zamanda tehditkâr olduklarını fark etmemizi sağlar" (Cavallaro 2002: 6-7). Üstelik, "korkunç imgeler bilinci canlandırma gücüne sahiptir. Bizi uyandırabilirler veya uyuduğumuzu kesin olarak bilmesek bile en azından uykuda olduğumuzu hatırlatabilirler" (Cavallaro 2002: 14). Bu, Gotik anlatıların "uyarıcı kurmaca" olarak güçlü bir rol oynadıkları anlamına gelir (Cavallaro 2002: 15) ve Cavallaro bu anlatıları "pop" kültür olarak bir kenara atanlara karşı onları savunur. Örneğin, *The Language of Popular Fiction* kitabında Walter Nash, "en basit ahlaklara, en kaba psikolojilere bağlı oldukları ve pek az felsefi iddiada bulundukları" gerekçesiyle bu anlatıları eleştirir (Nash 1990: 3; Cavallaro 2002: 15).

Ancak Cavallaro'nun karanlık anlatıların olumlu rolüne ilişkin iyimserliği kafa karıştırıcıdır. Kurmacanın sınırlarında kalırsak, Gotik anlatının bilincimizi canlandırma konusunda uyarıcı bir rol oynayıp oynamadığı, okuduğumuz belirli eserin kalitesine bağlı olacaktır ve Nash, en azından bazılarının faydalı olamayacak kadar kaba olduğunu söylerken bir nebze haklıdır. Fakat karanlık anlatı kavramını kurmacanın dışına, dünya hakkındaki politik anlatılara doğru genişletirsek olumsuz gücünü görebiliriz. Cavallaro şunu öne sürer: "Bu hikâyeler, bastırılan bilinç içeriklerinin çoğu zaman aniden yüzeye çıkmasına izin vererek ürküntünün psikodinamik uyandırıcı olarak iş görmesine olanak tanır" (Cavallaro 2002: 16). Ancak bastırılanın geri dönüşü burada uyanıklıktan ziyade nevroz üretebilir: Dehşet anlatılarının bizi gerçeklik diye tanımlayabileceğimiz bir şeye uyandırdığını varsayamayız. Bizi başka bir rüyaya "uyandırdıklarını" veya dünya hakkında şiddet ve korku dolu fantezilere doğru daha derine sürüklediklerini varsaymak da aynı derecede makuldür. Kuşkusuz, psikanaliz teorisi

de bastırılanın geri dönüşüyle ilgili iyimser bir görüş benimsemez ve bu unutulmuş dehşetlerle karşılaşıldığında gerçeklik kavrayışımızın tamamen kaybolmasının mümkün olduğunu kabul eder. Ayrıca, küresel terörizm ve göçle ilgili politik anlatıların etkisine baktığımızda, insanların bunlar sayesinde gerçekliğe uyandıklarını savunmak zordur. Aksine, bu anlatılar korku dolu bir fantezi yaratıp nefret ve korku iklimi oluşturarak insanları göçmen topluluklarına ve sığınmacılara karşı şiddete yöneltti. Irak'taki Ebu Garip hapishanesinde meydana gelen dehşetengiz işkencelerin görüntüleri, "psikodinamik uyandırıcılar" olarak görünmeleri itibarıyla Cavallaro'nun amacına hizmet edebilir; savaşın dehşetine ilişkin diğer görüntüler de böyledir. Ancak fantastik ve gerçek arasındaki sınıra, sadece karşılaştığımız anlatı veya imge bizi bu sınıra karşı uyarırsa uyanırız; Gotik edebiyatın bunu yaptığını varsaymak için ortada bir neden yoktur ve küresel terör ile göç anlatılarına ilişkin politik anlatıların sunduğu kanıtlar, çoğu zaman tam tersinin söz konusu olduğunu kuşkusuz göstermektedir. Cavallaro, şu paradoksun doğruluğunda ısrarcıdır: "Karanlık, aydınlatıcı olabilir" (Cavallaro 2002: 24) zira "yaygın şekilde kötülük olarak şeytanlaştırılan şey, aslında değerli deneyimlere ve gerçekliğin arka planda kalan düzeylerine gözlerimizi açabilir" (Cavallaro 2002: 24). Cinsel tabuların en uç şekilde ihlal edildiği Georges Bataille'ın eserlerinde bulduğumuz cinsten erotik deneyim gibi, lanetlenen şeyleri kucaklamak bu sürecin belli bir kısmını oluşturur. Cavallaro'ya göre, "erotik deneyim; fiziksel, psikolojik, etik, estetik, felsefi ve dinsel olmak üzere en kemikleşmiş sınırları ihlal etmeye yönelik yarı şeytani bir itki olarak sapkınlık ruhunun timsalidir" (Cavallaro 2002: 26). Dolayısıyla korku ve dehşet sınır değil, sınırları aşmaya çağıran ayartmalardır. Ancak şu hâlâ bir problem olmaya devam eder: Aştığımız sınır, bizi dünyanın ve kendimizin hakikatini anlamaya yaklaştırmak yerine karanlık ve korku dolu fantezilere götürür ve böylece dünyayla ve başkalarıyla olan ilişkilerimiz tehlikeli bir şekilde zarar görür.

Cavallaro, karanlığı kucakladığımız takdirde "akıl ve sistematik bilginin korku tarafından ısrarla sürgün edildiği araf" ile mücadele edebileceğimizi söylerken Gotiğin pozitif gücüyle ilgili biraz

daha farklı bir açıklama sunar (Cavallaro 2002: 24). Söz konusu fark, daha önce aklı uyandıran bir uyaran olarak sunulmuş olan korkunun burada akıl tarafından alt edilecek düşman olmasıdır: İkisinin birden nasıl doğru olabileceğini merak edebiliriz. Her halükârda bu, Newman'ın görüşüyle benzerlik gösterir ve Cavallaro bunun nasıl mümkün olduğunu bize anlatır. Karanlık anlatıların uyandırdığı korkuyla mücadele, "ürkütücülüğün kaçınılmaz olarak her yerde var olduğunu" kabul etmemizi sağlayabilir (Cavallaro 2002: 24). Bu sayede, "korkuyu olağandışı varlıklar ve fenomenlerle ilişkilendirerek korku deneyimini belli bir alanla sınırlandırmaya çalışabiliriz. İblisler, ruhlar gibi öte dünya yaratıkları avutucu bir amaca hizmet ederler zira bu varlıkların ve olayların etkisine karşı bağışık olduğu düşünülen sıradan dünyanın, korkuyu kendi yapısında barındırmıyor olabileceği yanılsamasını beslememize olanak tanırlar" (Cavallaro 2002: 24). Aynı zamanda, "insanlar, doğaüstü tehditlere başvurarak gündelik ve dünyevi olanın uyandırdığı dehşeti ve terörü kovmaya çalışırlar" (Cavallaro 2002: 25). Marina Warner da yine "korku hakkında" bir kitap olan *No Go the Bogeyman* adlı çalışmasında, bu sefer çocuklara yönelik ve çocuk teması etrafında anlatılan hikâye ve masallara bakarak benzer bir argüman sunar (Warner 1998: 4). Warner'a göre korku, "en gündelik fakat en az incelenen insani duygulardan biridir" fakat haz olarak korku modern bir fenomendir, "modern duyarlığın belirleyici çeşnisidir..." (Warner 1998: 4). "Estetik bir gerilim olarak dehşetin tohumları" ilk kez 17. yüzyılın sonuna doğru atılsa da 20. yüzyılda "korkmanın getirdiği ikircikli tatminler (...) hiç olmadığı kadar geliştirilmiştir" (Warner 1998: 4). Warner'ın korkunun cazibelerine ilişkin açıklamaları, Cavallaro'nunkine benzer. "Bir hikâye veya imge tarafından korkutulmak (aklını kaçırtacak kadar, ölesiye korkutulmak), söz konusu şeyin gerçek olmuş olsaydı uyandıracağı o dehşetten kurtararak esrik bir rahatlama sağlayabilir" (Warner 1998: 6). Üstelik "korkma durumu, sadece bir haz kaynağı olarak değil, aynı zamanda diri olma ve kendi üzerinde hâkimiyet duygusunu güçlendirmenin aracı olarak da aranır." İnsanlar "hâlâ diri ve hikâyenin dışında olduklarını fark ederler" (Warner 1998: 6). Baş-

ka bir açıklama ise "öcünün değişen özelliklerinin onu görenlerin emniyetsizlik duygusunu ve saldırganlığını yansıttığıdır" (Warner 1998: 6). Dolayısıyla karşımıza iki tema çıkıyor: "Birincisi, bu masalların kurmaca olduğunu bilerek gündelik hayatın korkularından saklanmak için kullanırız ve bunu yaparak diri olduğumuzu doğrularız; ikincisi de emniyetsizlik duygularımızı ve saldırganlıklarımızı ayna gibi bize geri yansıtırlar: Hikâye sayesinde içimizde yatan karanlık bir şeyi dışarı vururuz. Bunların ilki olumludur; ölüm masalının dışında bulunmak, diri olduğumuzu doğrular. İkincisi ise daha az olumludur: İçimizde korktuğumuz ve bu hikâyelere yansıdığını gördüğümüz bir karanlık vardır, ancak bu da bir yerde katarsis durumunun olumlu yönünü barındırıyor olabilir.

İlk okuma, Cavallaro'nun sunduğu açıklamayla aynı problemleri sergiler. Cavallaro'ya göre karanlık kurmaca anlatılar, dikkatimizi gündelik olandan çevirerek hayali canavarlara yönlendirir ve bu, gerçeklikten biraz geride durup soluk almamıza olanak tanır. Sonuçta kurmacadaki hayali canavarların gerçek olmadıklarını bildiğimiz için onlardan gerçekten korkmamıza gerek yoktur. Warner'a göre, hikâyenin dışında olduğumuzu fark etmemiz kendi varlığımızı ve bu canavarlar karşısında özgür olduğumuzu doğrular. Ancak bu izahların ikisi de masal ile gerçek hayat arasında net bir sınır bulunduğunu varsayar, yani kurmaca olduğunu *bildiğimiz* kurmaca anlatılar ile doğrudan gündelik hayatla ilgili olduğunu *bildiğimiz* anlatılar arasında yaptığımız bir ayrım söz konusudur. Ama elbette işler bundan daha karmaşıktır. Öncelikle, kurmaca anlatıların salt kurmaca olduklarına asla tamamen ikna olmayız, zaten üzerimizdeki güçlerini de bu belirsizlikten alırlar: Hayal edilen canavarların bir biçimde var olması ve "gerçek" dünyanın göründüğü kadar alelade olmaması ihtimali söz konusudur. Hikâyenin dışında bulunduğumuzdan asla emin olmayız: Öyleyse nasıl aklımızı kaçıracak derecede korkabiliriz ki? Gerçek hayattaki canavarların kurmaca temsili söz konusu olduğunda bu apaçık bir olanaktır. Bir tanıdığım, semtindeki sularda büyük beyaz köpekbalıklarının (aslında hiçbir köpekbalığının) bulunmadığını kesinlikle bilmesine rağmen, *Jaws* filmini izledikten sonra yüzmek

istememişti. Hiçbir rasyonel argüman, bu irrasyonel korkusunun üstesinden gelmesi için yeterli değildi. Seri katillerin kurgusal temsilleri bu anlamda özellikle ürkütücüdür. Ancak vampirler, kurt adamlar ve elbette uzaylılar gibi kurgusal canavarlar söz konusu olduğunda da aynı olanağın geçerli olduğunu düşünüyorum. Var olmadıklarından o kadar emin değiliz. Aksi takdirde, korku filmi içsel şok ve şaşkınlık düzenekleriyle bizi korkutabilse de bu kadar etkili şekilde "tüylerimizi diken diken edemezdi". Eskiden pek çok insan, canavarların gerçekten var olduklarına inanıyordu ve hatta hâlâ pek çokları buna inanmaya devam ediyor; özellikle artık uzaydan gelen canavarların sık gelen ziyaretçiler oldukları düşünülüyor. Tamamen rasyonel olduğumuz anlarda, kurt adamlar ve vampirler gibi şeylerin doğru olmadığını biliriz, uzaylılar örneğinde ise yüksek ihtimalle doğru olmadığını düşünürüz; üstelik bazılarımız rasyonel yetilerimize öyle hâkimdir ki korku filminin ürpertilerinden etkilenmez. Ancak şahsen bu hayran olunası sınıfa mensup olmadığımı itiraf etmeliyim.

İkincisi, gerçekliği temsil etme iddiasındaki anlatıların yüksek ölçüde kurgu ürünleri olduğunu bildiğimiz için karanlık kurmaca anlatılar ile "gerçek" dünyanın karanlık anlatıları arasında net bir sınır yoktur. Bu nedenle, karanlık anlatının bizi gerçeğe uyandıracağının da garantisi bulunmaz: Sadece daha fazla hayali korku yaratabilir ve bu hayali korkuları gerçek olanlarla karıştırmamıza yol açabilir. Kurmaca ile gerçeklik arasındaki sınır yahut bu sınırın nerede bulunduğuna dair farkındalığımız siliktir ve gündelik hayatın kendisi de hayal gücümüzün veya siyasi ve kültürel liderlerimizin hayal güçlerinin kurgusal ürünleriyle çerçevelenir. Üçüncü problem ise ölümden korkma takıntısı ölümün reddi ve yaşamın olumlanması olarak okunsa da bizzat ölüm takıntısı ve öz yıkımla flörtleşme olarak da kolaylıkla okunabilir. Buradaki çekim gücü, yaşamdan ziyade ölümdür. Gotik kurmaca ve diğer karanlık anlatı biçimlerinin, korkunun gündelik hayatımıza ne kadar sirayet ettiğini gösterdiğini söyleyen Cavallaro elbette haklıydı, ancak karanlık anlatıların olumlu güçleri hakkındaki iyimserliği biraz yersiz görünüyor. Cavallaro'nun getirdiği açıklamanın ardında psikanalitik

teori yatmaktadır ve hem Cavallaro hem de Newman, korkumuzu ruhsal nedenlerini anlayarak kontrol edebileceğimize inanmaktadır. Bu teori külliyatının bizi neyin bu kadar yoğun korkuttuğunu aydınlatması mümkün olabilir. Cavallaro'nun doğru şekilde gözlemlediği gibi: "Korkunun bizi nasıl durmadan şekillendirdiğini kabul etmeye hazır olmadıkça kendimizi anlamaya başlayamayız" (Cavallaro 2002: 202-3).

Korku Evde Başlar

Sigmund Freud'un 1919'da yayımlanan tekinsiz makalesi, edebiyat ve sinema alanlarında korku çalışmalarını muazzam etkilemiştir. Bu makale için yazdığı girişte Hugh Haughton, makaleyi Gotik üzerine bir makale olarak tarif eder (Haughton 2003: xlii) ve Freud'un bir "kaygı estetiği" (Haughton 2003: xli), korku edebiyatı okurken veya korku filmi izlerken yaşadığımız ikircikli ve istekli korkuların bir açıklamasını (Haughton 2003: xlii) sunmak istediğini öne sürer. Makale, "hem Gotik hem de Yüce hakkındaki engin modern eleştiri literatürünün temelini oluşturur" (Haughton 2003: xliii). Freud'un makalesinin konusu, psikolog Ernst Jentsch tarafından 1906'da yayımlanan "Tekinsizin Psikolojisi Üzerine" (Jentsch 1996) adlı daha eski bir makale olup Jentsch ve ardından Freud'un makalesinin konusu ise E. T. A. Hoffman'ın Gotik masalı "Kum Adam" eseridir. Jentsch makalesinde, tekinsizlik deneyiminin yön kaybıyla, düşünsel belirsizlikle bağlantılı olduğunu savunur ve Hoffman'ın hikâyesinde temel karakterlerin bu düşünsel belirsizlik nedeniyle acı çektiği önemli anları tespit eder. Jentsch'e göre, merkezdeki an, ana karakterin oyuncak bebeği gerçek sanıp âşık olmasıdır. Jentsch şöyle der: "Tekinsizlik hissinin asıl kaynağı olabilecek tüm ruhsal belirsizliklerden özellikle biri, görece düzenli, güçlü ve çok genel bir etkide bulunabilir: Bu, görünüşte canlı olan bir varlığın gerçekten canlı olmadığından ve bunun tersine, cansız bir nesnenin gerçekte cansız olmayabileceğinden şüphelenmektir; özellikle bu şüphe kişinin bilincinde sadece müphem olarak kendisini hissettirdiğinde" (Jentsch 1906: 11; Scharpé 2003'ten

alınmıştır). Elbette Jentsch, tekinsizlik hissinin özünde yer alan bir şeyi yakalamış gibi görünüyor: Balmumu sergisinin büyüleyiciliğini hatırlayın, özellikle sergi sahibi numarasını yapıp birkaç kişinin heykellerin yanında hareketsiz durmasını istemişse: "Balmumu heykellerden" biri üzerinize atladığında veya hatta sadece kaşını kaldırdığında yaşadığınız terörü hayal edin. Müzedeyken, ölü, doldurulmuş hayvanların veya heykellerin arasında olduğunuzu ve orada gece bulunmanın verdiği ürpertici hissi hayal edin: İçten içe o figürlerden birinin hareket edeceğine dair hissettiğiniz terör yakanızı bırakır mıydı? Ancak Freud, tekinsizin bu şekilde okunmasına karşı çıkar ve "Kum Adam"ı bastırılmış olanın geri dönüşü bağlamında, özellikle kastrasyon kompleksinin geri dönüşü olarak yeniden yorumlar. Pek çok eleştirmen, Freud'un burada biraz fazla laubali davrandığına işaret ederek Freud'a kıyasla Jentsch'in tezinin aslında çok daha canlı olduğunu söylemiştir; gerçekten de Jentsch'in tezi, Freud'a ait olan bastırılanın geri dönüşüdür zira Freud'un tekinsizliğe ilişkin okumaları da yer yer Jentsch'in yön kaybı görüşüne yaklaşır. Ancak Freud kendi "Kum Adam" yorumunu kastrasyon kompleksi bağlamında yapsa da tekinsizlik hakkındaki makalesi çok daha geniş bir alanı kapsamanın yanı sıra çok daha incelikli ve derindir.

Freud'a göre tekinsizlik, korkmanın özel bir türüdür. Genel olarak korkuyla aynı olmaktan çok, özel bir korku türüdür: "Tekinsizlik, bir zamanlar iyi bilinen ve uzun süredir aşina olunana geri dönen özel bir korkma biçimidir" (Freud 2003: 124). Ancak aşina olan nasıl tekinsiz hale gelebilir? Freud, bunu göstermek için makalenin büyük bir kısmını *unheimlich* kavramının etimolojik analizine ayırır. Bu, İngilizcede kelimesi kelimesine "*unhomely*" [ev gibi gelmeyen] anlamına gelse de normalde tekinsiz veya ürkünç, daha güncel kullanımda ise ürpertici olarak anlaşılır. *Unheimlich* terimini doğrudan *heimlich*'in karşıtı olarak kabul edersek, *heimlich* aşina olan anlamına gelirken, *unheimlich* sırf aşina olunmadığı için korkutucu hale gelir (Freud 2003: 124-5). Fakat aşina olunmayan her şey korkutucu değildir: "Tek söyleyebileceğimiz, yeni olanın da pekâlâ korkutucu ve tekinsiz olabileceğidir; bazı yenilikler ger-

çekten de korkutucu olsa da hepsi böyle değildir. Tekinsiz olabilmesi için yeni ve aşina olunmayana bir şey eklenmelidir" (Freud 2003: 125). Dolayısıyla Freud, tekinsizi sadece aşina olunmayanla eşitlemeye karşı çıkar. Böyle yapmasının ardındaki önemli politik maksadı görebiliriz: Aşina olunmayan herhangi bir şeyi korkuyla özdeşleştirmek, "yabancıların" tanımı gereği korkutucu olduğu anlamına gelir fakat yeni, aşina olmayan ve "yabancı" olan her şeye karşı ilk tepkimiz bu değildir. Freud *heimlich* teriminin anlamlarına yönelik etimolojik keşfi sırasında, sözcüğün eve özgü, aşina anlamına gelmekle birlikte gizemli ve gizli (örneğin evde) anlamına da gelebileceğini gösterir: "Bu *heimlich* sözcüğü belirsiz olmamakla birlikte birbirleriyle karşılıklı tezat oluşturmayan ancak birbirinden çok farklı iki fikir grubuna aittir. Biri aşina ve rahat olduklarımızla ilgiliyken diğeri gizli ve saklı tutulanla ilgilidir" (Freud 2003: 132). Dolayısıyla *unheimlich*, *heimlich* sözcüğünün ilk anlamının karşıtı iken ikinci anlamının karşıtı değildir. Freud, bunu onaylar şekilde Schelling'den alıntı yaparak şu gözlemini aktarır: "'Tekinsiz' (*unheimlich*) terimi gizli kalması, saklı tutulması istenmekle birlikte açığa çıkan her şey için geçerlidir" (Freud 2003: 132). Bu nedenle *unheimlich*, daha önce aşina olunmakla birlikte gizlenmiş olan, bastırılmış olan *heimlich*'in geri dönüşü olabilir. O halde Freud'a göre, *unheimlich* evde başlar. Şöyle der: "Tekinsiz olan ['ev gibi olmayan'], bir zamanlar aşina olunandır ['eve ait', 'ev gibi']. Olumsuz ön ek *un-*, bastırmanın belirtecidir" (Freud 2003: 151).

Freud'un makalesinin sonraki kısmı, tekinsiz olanın belirli örneklerini tartışır ve kastrasyon kompleksi bunun pek çok tezahüründen sadece biridir. Öncelikle, gözlerin zarar görmesi veya gözlerini kaybetmekle ilgili bir çocukluk kaygısı vardır ve bu çoğu zaman "iğdiş edilme korkusunun ikamesidir" (Freud 2003: 139). Diğer taraftan, çocuklukta cansız oyuncak bebeklerin canlanacağına dair bir inanç veya istek; ikiz varlık veya eşbenlik korkusu ve bazı özel koşullarda tekinsiz olabilen tekrar korkusu da vardır. Tekinsizliğin önemli örneklerinden biri, düşünmenin kadir-i mutlaklığına duyulan inançla, yeterince yoğun düşünürsek bir şeyleri

gerçeğe dönüştürebileceğimiz inancıyla bağlantılıyken bir diğeri ise "ölüm, ölü bedenler, geri dönmüş olanlar, ruhlar ve hayaletlerle ilgili her şeydir" (Freud 2003: 148). Freud, bu ikincisini "belki de en güçlü olan" inanç diye tanımlar ve "düşüncemiz ve hissiyatımızın ilkel zamanlardan bu yana en az değiştiği, eskinin bu denli ince bir örtü altında korunduğu alanların başında ölümle ilişkimiz gelir,"der (Freud 2003: 148). "Niyetinin kötücül olduğunu düşündüğümüzde" ve "bize zarar vermeye yönelik bu niyet özel güçlerin yardımıyla gerçekleştiriliyorsa," yaşayan bir kişi tekinsiz olabilir (Freud 2003: 149). Bedenin kopmuş ve bağımsız hareket eden parçaları özellikle tekinsizdir ama belki bu da kastrasyon kompleksinin başka bir örneğidir. Ayrıca diri diri gömülme korkusu ve "rahimde yaşama fantezisi" de Freud'un tekinsiz deneyimler listesindedir (Freud 2003: 150).

Freud, bu örnekleri çalışarak, tekinsiz hakkında bazı genel gözlemlerde bulunur. Öncelikle "tekinsizlik etkisinin çoğu zaman fantezi ile gerçeklik arasındaki sınır silikleştiğinde, şimdiye kadar hayal ürünü olduğunu düşündüğümüz bir şeyin gerçekliğiyle yüzleştiğimizde ortaya çıktığını" kaydeder (Freud 2003: 150). Burada Freud, "tekinsiz olan ile ölüm arasındaki bağlantıyla ilgili olarak" düşünsel belirsizliğin önemini özellikle kabul eder (Freud 2003: 153). Bu düşünsel belirsizlik, sağlam olduğunu düşündüğümüz sınırların kırılgan ve hatta yok hükmünde olduğu gösterildiğinde ortaya çıkar. Ölüler ile aramızdaki sınır da böyle bir sınırdır; ölülerin hayaletler veya hortlaklar olarak bu sınırdan geri dönmesi veya başka bir şekilde bizi ziyaret etmeleri son derece tekinsizdir. Ancak Freud, tekinsiz olan hakkında verdiği örneklerin bazı bağlamlarda tekinsiz olmadığını da kaydeder: Özellikle belirli kurmaca bağlamlarda durum böyledir. Peri masallarında bu özelliklerin çoğu, karakterlerin yaşadığı masal dünyasının bir parçası olarak rutin olarak gerçekleşir ve bu nedenle, *heimlich*'in birinci ve iyi anlamında onlara aşina olmamız açısından elbette tekinsiz değildirler. Bu, Freud'u, gündelik yaşamdaki tekinsiz tecrübelerimiz ile kurmacada karşılaştıklarımız arasında bir ayrım yapmak gerektiği varsayımına götürür. İlkiyle ilgili psikanalitik bir açıklama sun-

mak konusunda çok daha kendinden emin olduğunu söyler (Freud 2003: 154), ancak ikincisi de son derece önemli olup görmezden gelinmemelidir. Gündelik tecrübedeki tekinsiz unsur; kastrasyon kompleksi, rahim fantezileri gibi çocukluk komplekslerinden veya Freud'un geride bırakılmış dediği inançlardan ortaya çıkar (Freud 2003: 154) ve aslında gündelik tekinsiz tecrübelerimizin çoğuna bu ikinci grup neden olur. Düşüncenin her şeye kadir oluşunu, ölülerin dönüşünü ve gizli zararlı kuvvetlere duyulan korkuyu bu gruba dahil eder (Freud 2003: 154). Dolayısıyla, Freud'un tekinsiz tecrübemize getirdiği açıklamanın büyük bir kısmı, kastrasyon kompleksi gibi bastırılmış çocukluk komplekslerinin geri dönüşüne *değil*, bastırılanların başka bir tür geri dönüşüne dayanır. Şöyle der: "Biz (veya ilkel atalarımız) bir zamanlar bu tür şeyleri gerçek olasılıklar olarak görüyorduk; gerçekten meydana gelmiş olduklarına ikna olmuştuk. Bu düşünme biçimlerini *geride bıraktıktan* sonra artık bugün onlara inanmıyoruz. Yine de bu yeni kanılar hakkında yeterince güvende hissetmiyoruz; eski kanılar bizimle yaşıyor ve doğrulanmayı bekliyor. Şimdi, hayatımızda bu eski ve bir kenara bırakılmış düşünceleri doğrulayan bir şey *meydana gelir gelmez*, tekinsizlik duygusuna kapılırız ve bu duygu şunun gibi yargılarla desteklenebilir: 'Demek ki sadece ölmesini isteyerek birini öldürebilirsin, ölüler gerçekten de yaşamaya devam ediyor ve eskiden faal oldukları yerlerde kendilerini gösteriyorlar' vb." (Freud 2003: 154).

Burada, neredeyse eksiksiz bir kötülük teorisine sahip olduğumuzu kaydetmeliyiz; kötülük mitine olan inancımız, üstesinden geldiğimizi düşündüğümüz ilkel inançların geri dönüşünün bir örneğidir; bu inançlar belirli olaylar meydana geldiğinde bizi etkisi altına alıp aklımıza baskın çıkma riski doğururlar. Freud, makalenin daha önceki kısımlarında, özellikle düşüncenin her şeye kadir olması özelinde çocuklar ile "ilkel" halklar arasında bağlantı kurar ve bunu ilkel animizm inançlarıyla ilişkilendirir. "Görünüşe göre hepimiz, bireysel gelişimimiz boyunca, ilkel halkların animizm safhasına karşılık gelen bir safhadan geçtik; bu safha, bize kendini hissettirmeye devam eden birtakım kalıntı izler bırakma-

dan geçmemiştir ve bugün 'tekinsiz' bulduğumuz her şey bu animist zihinsel faaliyetin kalıntılarıyla bağlantılı olma ve onları kendilerini dışa vurmaya yöneltme ölçütlerini karşılar" (Freud 2003: 147). Dolayısıyla, atalarımızın sahip olduğu bu ilkel inançlar bizde varlığını sürdürür, çocuklukta en belirgin şekilde tezahür ettikten sonra bastırılır.

Son olarak Freud, edebiyattaki tekinsiz unsurun ayrı bir şekilde ele alınması gerektiğini kaydeder. "Tecrübeyle bildiğimizden çok daha zengindir; bunun tamamını ve bununla birlikte başka bir şeyi, gerçek hayatta eksik olan bir şeyi kucaklar" (Freud 2003: 155). Freud, gerçek hayatta tekinsiz tecrübeler olan pek çok şeyin belirli edebi bağlamlarda tekinsiz olmadığını zaten belirtmişti. Bu yüzden, örneğin bir yazar, hikâyeyi gerçek yaşamdan öyle uzağa düşen bir dünyada kurmayı tercih edebilir ki biçim ve hareketleri açısından korkutucu olabilen şeytanlar ve hayaletler kendi içlerinde tekinsiz olmayabilir. Onları gördüğümüzde şaşırmayız (Freud 2003: 156). Ancak yazar, hikâyeyi gündelik tecrübelerin dünyasında kurarsa tekinsizlik hissi güçlenebilir: "'Geride bıraktığımızı' düşündüğümüz bir batıl inancı ortaya çıkarabilir; bize gündelik gerçekliği vadettikten sonra onun ötesine geçerek bizi kandırabilir" (Freud 2003: 157).

Haughton, Freud'un bize şunu öğrettiğine işaret eder: "başkalığa dair en peşimizi bırakmayan tecrübeler bize yabancılığın evde (o ev artık her neresiyse) başladığını söyler" (Haughton 2003: xlix), fakat bu tecrübeler aynı zamanda "ev gibisi olmadığını" da ortaya çıkarır (Haughton 2003: xlix). Burada ölüm, Freud'un ana teması haline gelir; Haughton'a göre ise bu Freud'un analizinin altını oyar ve bizi Jentsch'in tespit ettiği düşünsel belirsizliğe, yaşam ile ölüm arasındaki sınırın belirsizliğine geri götürür. Adil olmak gerekirse Freud bunu makalesinde kabul eder. Ancak bazı eleştirmenlere göre, Freud'un kendi bastırdıklarının geri dönüşü, bu makaledeki bir belirsizliğe işaret eder. Örneğin, Diane Jonte-Pace, makalesinde şu gözlemde bulunur: "Kastrasyon değil de ölüm veya diri/ölü, canlı/cansız kadın temaları merkezde bulunmayı talep ediyor gibi görünmektedir" (Jonte-Pace 2001: 65) ve "ölümün kastrasyon

karşısındaki önceliği, metindeki aksamalar ve tutarsızlıklar vasıtasıyla bastırılamayacak ölçüde açığa vurulur" (Jonte-Pace 2001: 65). Bununla birlikte, Freud'un "Kum Adam" için sunduğu psikanalitik okuma, Jentsch'in ölüler ile diriler arasındaki sınıra ilişkin düşünsel belirsizlik fikri karşısında kastrasyon kompleksine öncelik veriyor olsa da, bütüne bakıldığında makalede böyle bir öncelik yoktur; üstelik, "geride bırakılan" inançlara verdiği önemli rol düşünüldüğünde, Freud'un tekinsiz tecrübeler hakkındaki tarifinin büyük ölçüde bu özel komplekse veya herhangi bir komplekse dayandığını söylemek de hata olur. "Kum Adam" hakkında sunduğu kısa okuma bu zeminlerde haklı gerekçelerle eleştirilmiştir, fakat tuhaftır ki bu okumanın kendisi makalenin merkezinde değildir. Michiel Scharpé, tekinsizin asıl zemininin ölüm ve ölümle ilişkimiz olduğuna işaret ederek Freud'u eleştirenlerden bir başkasıdır (ki bunu Freud da makalesinde açıkça belirtir); ancak daha derinlikli bir düşünce ortaya koyarak belki burada hayati önem taşıyanın ölümle ilişkimiz değil, *ölülerle* ilişkimiz olabileceğini belirtir (Scharpé 2003). Meydan okunan sınır, yaşam ile ölüm arasındaki değil, ölüler ile diriler arasındaki sınırdır. Bunlar elbette bağlantılıdır ancak yaşam ile ölüm arasındaki her yolculuk tekinsiz değildir; bize en tekinsiz gelen, bizzat ölülerin dirilerin dünyasına dönüşüdür.

Ölü Bedenlerimiz, Benliklerimiz

Scharpé'nin, tekinsizliğin ölümden ziyade ölülerle ilişkimizle ilgili olduğuna dair yorumu dirayetli ve önemlidir. Vampir, hayalet, zombi korkusu, bizzat ölüm yerine ölülerden duyulan korku olarak baktığımızda netleşir. Burada söz konusu olan, ölülerle ilişkimiz ve geri döneceklerinden duyduğumuz korkudur. Vampir ve zombi gerçekten bastırılanın geri dönüşüdür. Derine gömülmüşlerdir ama yine de yollarını kazarak oradan çıkıp tekrar tekrar bize geri dönerler. Elbette kendi ölümümüzden duyduğumuz korkuyla bağlantılıdırlar zira mezarlarının ötesinden bizi mahvetme tehdidini getirirler. Ama bu özel ölüm biçimini belirleyen bir husus vardır. Ölümden farklı biçimlerde korkulur: Uçak yolculuğu, hastalık, sa-

vaşlarda yaşananlar, yol kazaları, cinayet, yaşlılık, hepsi bize ölüm korkusu verebilir. Ama ölüm hoş karşılanabilir de: Huzur vaadi taşır. Amerikan kanalı HBO'da yayınlanan televizyon dizisi *Six Feet Under*'da, Fisher ailesi bir cenaze evi işletir ve her hafta ölümle ve ölülerle karşılaşır. Babaları öldükten sonra işletmenin başına geçen iki kardeşten biri olan David, silah zoruyla sadistçe bir gaspa uğrayınca ölümün şiddetli yakınlığıyla yüzleşir. Ama aynı bölümde, kız kardeşi Claire yorumlamaları için kendi portre fotoğraflarını sınıfa gösterdiğinde radikal ölçüde farklı başka bir tabloyla da karşılaşırız. Öğrencilerden biri şöyle der: "Ölü. Onların bu yönünü sevdim. Bu kız ölü gibi, her şeyin ötesinde. Açlığın, cinselliğin, can sıkıntısının ötesinde. Ve o durumda olmak çok güzel. Sanki ona hiçbir şey ulaşamaz, hiçbir şey onu ele geçiremezmiş gibi." Cenaze evindeki ölüler, öldükleri yerlerde dahi sükûnet içindedirler ve zaman zaman aile üyeleriyle görüşmek için usulca geri dönerler. Bu görüşmeler çoğu zaman rahatlatıcı ve aydınlatıcıdır zira bu ölüler sanki yaşayanların yoksun olduğu bir derinlik ve bilgelik kazanmış gibidir. Dolayısıyla, burada da hem ölüler hem de ölümden geri dönenler korku uyandırmak yerine cazibe taşır. Buna karşın, Fisher ailesindekilerin hayatları ise hayal kırıklığı ve ıstırapla doludur. Belki de cazibe, daha büyük bir bütünlüğe karışmakta yatıyordur; bu bütünlük tamamen hiçlikten, boşluktan ibaret olsa dahi. Bir açıdan, Fisher ailesi zaten ölüdür zira hayatları bomboştur: Claire'in resimleriyle ilgili sınıf tartışmasında varılan sonuç, Claire bunu şiddetle reddetse de resimlerin onu boş bir mekân olarak sergilediğidir. Ancak bu cazip, davetkâr haliyle dahi ölüm muğlaktır ve ona direnilmelidir. Fisher ailesi de görünürde amansız sefaletlerine rağmen inatla yaşayanlara tutunarak direnir. *Six Feet Under*'da varoluş tüm absürtlüğüyle belirir ve dizi nihayetinde, tüm karanlığına rağmen, aslında komedidir. Kahkaha efekti duyulmasa bile varoluşun absürtlüğüne karşı geleneksel varoluşçu yanıtlardan birini temsil eder. Fisher ailesi Albert Camus'nün meydan okumasına net yanıt vermez: Neden yaşamaya devam etmeli? Yine de yaşamaya devam ederler. Bunda, David Newman'ın sosyal paniklere yol açan, altta yatan korkularımız ve emniyetsizlik duygumuzla ilgili açıklaması,

varoluşumuzun "ruhsal terörü" yankılanır. Fisher ailesi ve varoluşçular, varoluşumuza yanıtımızın endişe olmak zorunda olmadığını, varoluşun absürtlüğüyle eğlenebileceğimizi gösterir.

Mesele şudur: Nasıl ki varoluş korkulacak bir şey olmak zorunda değilse ölüm de korkulacak bir şey değildir ve ölümün *gerçekten* korktuğumuz biçimlerinin çoğu ne tekinsiz, ne Gotik korku ne de terör malzemesidir. Öyleyse geriye şu soru kalır; özellikle vampirler, zombiler vs. biçimindeki ölülerde bu denli ürkütücü olan nedir ve özellikle sundukları ölüm ihtimalinde bu kadar korkunç olan nedir? Belki ilk bakışta sundukları şey (ki burada kurmaca seri katil temsilleri de bunlara eklenebilir) amaçsız kötülüktür, bizi hiçbir neden olmadan yok etmeyi isteyen kötü niyettir. Seri katiller özelinde Freud, bu kötü niyetin tekinsiz olan için yeterli olmadığına işaret eder: "Bize zarar vermeye yönelik bu niyetin özel güçlerin yardımıyla gerçekleştirildiği eklenmelidir" (Freud 2003: 149). Dolayısıyla, bu katiller insanın gücünü aşan güçlere sahiptir. Örneğin, *Halloween* film serisindeki Jason'ı öldürmek neredeyse mümkün değildir ve Hannibal Lecter, bu karakter etrafında şekillenen *Kuzuların Sessizliği, Hannibal* ve *Kızıl Ejder* adlı film üçlemesinde, yaşına rağmen olağanüstü fiziksel güce ve hipnotik entelektüel güçlere sahiptir. Elbette vampirler ve zombiler de kendilerine has doğaüstü özelliklere sahiptir. Bu durumda ölüler, beraberlerinde bize karşı doğaüstü bir kötülük getirir; bu kötülük açıklanamaz, ona karşı koyulamaz ve korkutucu olan budur.

O halde tekinsiz olan, ölülerle ilişkimizle, geçtikleri doğaüstü âlemden geri dönerek bizi yok edeceklerine dair korkumuzla büyük ölçüde ilişkilidir. Bu ilkel korku, Freud'un makalesinde vurgulandığı gibi, geride bırakılabilse de tekinsiz anlarda bize geri döner. Diğer taraftan, bu yaratıkların sunduğu ölümün *Six Feet Under*'da gördüğümüz ölüme kıyasla özellikle rahatsız edici bir yanı daha vardır. Burada da bir içe çekilme söz konusudur ancak bu sefer bir vaat değil, tehdittir, şiddetli bir şekilde içe çekilmedir: Tüketileceğiz. Vampir kanımızı içecek, zombi etimizi yiyecektir; seri katil ise Hannibal Lecter örneğinde bizimle ziyafet çekecek, *Kuzuların Sessizliği*'ndeki Buffalo Bill örneğinde de derimizi yüzecektir. Bu

içe çekme eyleminde kan, et ve deriye indirgeniriz. Burada hiçliğe karışmak üzere daha büyük bir hiçlik havuzuna girmek yerine, dilimlenip küp küp doğranıp sıcakta kavrularak hiç oluruz. Fakat bununla, örneğin yine lime lime olup kavrulduğumuz bir trafik kazasında ölmek arasında ne fark vardır? Soru saçma görünse de varmaya çalıştığı bir yer var: İster Fisher ailesinin cenaze evine girelim ister seri katilin buzdolabına, iki durumda da ölüyüzdür. İkincisi neden bu kadar korkunç?

Yeterince tuhaftır ki bunun anahtarı, çizgi dizi *The Simpsons* ile çizgi dizi içindeki çizgi dizi *Itchy and Scratchy*'de yatar. Itchy ile Scratchy'nin biri kedi diğeri faredir ve *Tom ve Jerry* ile onların aşırılığa varan şiddetinin parodisidir. Her bölümde, fare Itchy, hayali ve şoke edici bir cinayetle kedi Scratchy'yi öldürse de dehşete düşüren gerçek korku Scratchy'nin ölümünden sonra başlar. Itchy, Scratchy'ye ne yaparsa yapsın Scratchy'nin gözleri daima olan biteni izler: Kedi eritilip *milkshake* yapıldıktan sonra fare tarafından içilirken veya Itchy hangi yamyamlığı, hangi hunharca eylemi yaparsa yapsın, Scratchy'nin gözleri bunu izlerken şok ve korkuyla kocaman açılır. Bu çizgi dizi içindeki çizgi dizinin en rahatsız edici ve korkunç yanı, Scratchy'nin ölümünden sonra olup bitenlerin her birine şahit olması, her şeyin bilincinde ve farkında olmasıdır. Korku filmlerini ve literatürünü bizler için bu kadar rahatsız edici kılan unsur tam da bu korkudur: Vampir kanımızı içerken, zombi bizi yerken veya seri katil derimizi yüzerken (bizi oluşturan et, kan ve deriye indirgenirken) farkındayızdır, izleriz ve henüz ölmemişizdir. Daha önce, Marina Warner ve diğerlerinin karanlık anlatıların pozitif yönünü vurguladığını görmüştük: Bu anlatılar "diri olma, kendi üzerinde kontrol sahibi olma hissini güçlendirmenin aracıdırlar" (Warner 2000: 6) ve insanlar "hâlâ diri olduklarını, hikâyenin dışında bulunduklarını fark ederler" (Warner 2000: 6). Aslında burada süreç aksi yönde ilerler ve belki aynı zamanda bu hikâyeler tam bir çaresizlik ve mahvolmuşluk hissini güçlendirir; hikâyenin *içinde* olduğumuzu, öldüğümüzü fark ederiz. Üstelik en kötüsü, ölümümüze rağmen izlemeye devam ederiz, yamyam bizi yerken, seri katil derimizi yüzerken gözlerimiz dehşetle açılır; hem

ölü hem değilizdir: Peşimize düşen kötücül varlıklar tarafından vahşice tüketilirken bunu izleyen hortlaklarızdır.

Bu rahatsızlık, Freud'un tekinsizlik hakkındaki makalesinin terimleriyle okunabilir. Lime lime doğranan varlıklar olmamız, kastrasyon kompleksinin geri dönüşü olarak görülebilir. Kötücül niyetleriyle birlikte doğaüstü güçlere sahip yaratıkların olması da insanların doğaüstü varlıklara gerçekten inandığı daha ilkel zamanları yansıtan, geride bırakılmış çocukluk inançlarının geri dönüşüdür. Hatta yaşayanlar, ölüler, kurmaca ve gerçeklik arasındaki sınırlar silikleştikçe Jentsch'in düşünsel belirsizlik tezini dahi kullanabiliriz. *Halloween* serisindeki seri katil Jason nihayet öldü mü yoksa bir yerlerde gizlenmiş, öldürmeye hazır halde mi bekliyor? Gerçekten yaşıyor muydu? Korkutucu ve rahatsız edici *Blair Witch Project* filminde, Freud'un bahsettiği tekrarın tekinsiz etkisini buluruz: "İnsan belki siste yolunu yitirerek ormanda kaybolabilir ve tanınan ya da aşina olunan bir yol bulmak için gösterilen tüm çabalara rağmen, belirli bir fiziksel özelliğiyle tanıdığımız aynı noktaya durmadan geri döneriz" (Freud 2003: 144) ve bu tekrar nedeniyle bir tür çaresizlik hissine, "mukadder ve kaçınılmaz olan fikrine" kapılırız (Freud 2003: 144). Bu filmlerde, ölümle ve ölülerle çok çeşitli şekillerde, son derece problemli ve rahatsız edici bir ilişkide bulunuruz. Ancak rahatsızlığımızın merkezinde kendi ölümümüzden ziyade (her ne kadar bu da söz konusu olsa da) kendi ölü bedenlerimizle olan problemli bir ilişki yatar. Fakat kurmaca olduğu, okur olduğumuz ve ölü olmadığımıza göre bu ikinci nokta tuhaf görünüyor, çünkü hikâyenin *dışındayızdır.* Burada kurmaca ile gerçeklik, yaşayanlar ile ölüler arasında inkâr edilemez derecede net bir sınır vardır: Bu sınır nasıl bu kadar kolay akamete uğruyor olabilir?

Korku Dolu Arzular

Freud, tekinsizlik hakkındaki makalesinin neredeyse başında, ilkel inançları başarıyla geride bırakmış ve bastırılmış çocukluk komplekslerini çözmüş olabileceği için bu tür deneyimlere o kadar

da açık olmadığı gözleminde bulunur (Freud 2003: 124). Elbette, onun açıkladığı türden ilkel inançların aklın batıl inancı yendiği biri üzerinde etkisi olmayacaktır; bunlar ölümle ilgili en güçlü ilkel inançlar bile olsa. Jeremy Bentham, bu tür kaygılardan tamamen kurtulanlar için iyi bir örnektir: Kendi ölü bedeniyle duygusal ilişkisi baştan sona rasyonel bir ilişki gibi görünür. Gower Street'te bulunan University College London'ın (UCL) koridorlarında tahta bir camekânda durur; isteyen herkesin görebileceği bir yerdedir ve bu, geçerken karşılaşanlar için oldukça tekinsiz bir deneyimdir. Şık giyimli, bastonu elinde, dışarı bakar; sanki bir tartışmaya girmeye hazır gibidir. Bentham'ın yaşamı da ölümü de mitle çevrilidir. Yaşamıyla ilgili mitlerden biri, Gower Street'te bulunan Londra Üniversitesi'nin (UCL'nin önceki halinin) kuruluşunda görev aldığıdır. Bu doğru değildir: Üniversite 1826'da onun yardımı olmadan kurulmuş olsa da doğru bilinen bu yanlış, UCL kütüphanesindeki bir duvar resminde gömülüdür. Bu resimde, üniversitenin tasarımcısı William Wilkins'in mimari planları Bentham'a gösterdiği görülür (bkz. https://www.ucl.ac.uk/culture/auto-icon/bentham-and-ucl). Bir mit böylesi bir anıta kazındığında, pek çok kişinin hâlâ buna inanması şaşırtıcı değildir. Çok daha büyüleyici olan ise cansız bedeni hakkında doğru bilinen yanlışlardır. Hikâyeye göre Bentham, camekânda muhafaza edilip sergilenmeyi, üniversite konseyinin toplantılarına katılmayı vasiyet etmiştir. Her toplantıda tekerleklerle konsey salonuna getirilerek hazır bulunduğu kaydedilir. Elbette oy hakkı olmayan bir üyedir fakat konsey ikiye bölündüğünde belirleyici oy ona aittir ve her zaman önerge lehine oy kullanır. Bunların hiçbiri doğru değildir. Kısmen doğru olan, camekânda sergilenen başının plastik olduğudur zira gerçek başı sergilenecek kadar iyi muhafaza edilememiştir. Eskiden bacaklarının arasındaki bir tahta kutuda saklanan başı, öğrenciler tarafından, özellikle King's College tıp öğrencileri tarafından sürekli çalınıp bazen ön avludaki futbol antrenmanlarında, bazen de başka maceralarda kullanılıyordu. Bir seferinde Dundee tren istasyonundaki emanet dolabında bulundu. Bentham'ın başı artık üniversite kasalarında emniyette tutuluyor. Bunların ne kadarının doğru olduğunu söylemek mümkün değildir.

Naaşın üniversite koridorlarında sergilenmeye başlamasının hikâyesini C. F. A. Marmoy anlatır (Marmoy 1958).

Marmoy'a göre Bentham'ın vasiyetinde üniversiteye bıraktıkları, kütüphaneye bağışladığı kitaplardan ibaretti. Bununla birlikte, bedeninin muhafaza edilmesini gerçekten istemişti ve ne yapılması gerektiğiyle ilgili açık talimatlarla birlikte bedenini arkadaşı Dr. Southwood Smith'e emanet etmişti. Vasiyette şunlar yazılıydı: "İskelet, yaşarken düşüncelere dalmış haldeyken genellikle oturduğum şekilde bir araya getirilmeli," "iskelete, çoğu zaman tarafımdan giyilen siyah takımlar giydirilmeli" ve "münasip bir kutu veya muhafazaya" yerleştirilmelidir. Bentham şöyle devam ediyor: "Şahsi dostlarım ve diğer öğrenciler, bir gün veya yılın belirli günlerinde, en yüksek mutluluğa dayalı ahlak ve yasama sisteminin kurucusunu anmak üzere toplanmak isterlerse, vasiyetimi yerine getirecek kişi, mevzubahis kutu veya muhafazayı içindekilerle birlikte hazirunun bulunduğu odaya taşıtarak toplanacakları yere yerleştirilmesini sağlasın..." Bentham'ın muhafaza edilen bedeni, camekânı içinde, oturur halde ve giyinik olarak balmumundan başıyla birlikte Southwood Smith'in 36 New Broad Street adresindeki muayenehanesinde sergilendikten sonra 38 Finsbury Square'deki yeni alanına getirilmiş, nihayet 1850 yılında University College'a sunulmuştur. Ancak yolculuğu burada sona ermemiştir. 1906'ya kadar Anatomi Müzesi'nde, daha sonra kütüphanede ve Mısırbilim Bölümü'nde kalmıştır. İkinci Dünya Savaşı'nın başlamasından sonra koruma amacıyla taşraya götürülenler arasına girerek üniversitenin Ware yakınlarındaki Stansted Bury'de bulunan geçici idari merkezinde muhafaza edilmiş, savaş sona erdikten sonra ise Professors' Common Room'a geri dönmüştür. Üniversitenin koridorlarındaki mevcut konumuna ise ancak bundan sonra gelebilmiştir.

Bentham'ın ölümünden sonra kendi deyimiyle "Oto-ikon" olma arzusunun arkasında etik bir mesele vardı. Elbette kişinin bedeni öldükten sonra işe yaramaz. Ölü kişi, Bentham'ın "mutluluk hesabına" girişip hangi eylem hattının en yüksek mutluluğu getireceğini bulamaz. Fakat bedeni, yaşayanlara daha fazla mutluluk getirmek üzere başkaları için faydalı olabilir, örneğin kesi-

lip parçalara ayrılarak tıp öğrencilerinin eğitiminde kullanılabilir. Ölülerin bu şekilde kullanılması, 1832 tarihli Warburton Anatomi Yasası'na kadar yasa dışıydı ve Bentham, yasa değişikliğini savunanlardan biriydi. Ancak elbette yasa değişiklikleri toplumsal tutumlarda değişikliğe yol açmayabilir. Bentham'ın kendisini sergilemesindeki amaç, kişinin kendi cesedi hakkında kaygılanmasının ne kadar akıl dışı olduğunu göstermekti. Bu, cesedimize ne olacağına dair söz söyleme hakkından mahrum bırakılmamız gerektiği anlamına gelmez: Bentham, bedenine ne yapılması gerektiğini büyük bir dikkatle belirtmiş, dilekleri Southwood Smith tarafından titizlikle yerine getirilmiştir. Ama toprağa defnedilerek çürümeye bırakılmasını istemek, eğitimli faydacının tercihi olamazdı herhalde. Bununla birlikte, Bentham istisna olmaya devam ediyor. Çoğu insan ölü bedenine ne olacağı hakkında derin bir kaygıya kapılır ve bunların büyük çoğunluğu ölü bedeniyle korku dolu bir ilişki içindedir.

Burada, Julia Kristeva ve iğrençlik [*abject*] ile ilgili başka bir psikanalitik anlatı, hangi güçlerin iş başında olduğunu anlamamıza yardımcı olabilir. Kristeva, kurmacada korkunun gücünü açıklamak için iğrençlik fikrini kullanır (Kristeva 1982) ve Barbara Creed de bunu korku filmine uyarlar (Creed 1993). İğrençlik fikrinin kökeni, Jacques Lacan'ın bebeğin annesinden ayrılıp sembolik dünyaya birey olarak girişine ilişkin psikanalitik görüşlerinde bulunur (Lacan 1977). Kristeva'ya göre bu hamlenin arkasında onu yönlendiren bir kuvvet olmalıdır: Bebek, annenin dünyasından çıkıp sembolik özdeşlik dünyasına girmeye zorlanmalıdır ve bu kuvvet, iğrençliktir. Dolayısıyla iğrençlik, sınırların kırılganlığıyla, burada bebek ile annenin bedeni arasındaki sınırın kırılganlığıyla ilgilidir. Bebek, annenin bedenine bağımlılığı ve özdeşliğinin bu beden tarafından tüketilmesi karşısında hem dehşete kapılır hem de büyülenir (Oliver 2002: 226). Annenin bedeni, güdülerin defetmek istedikleriyle ilişkili hale gelir ve: "Temizlik, tuvalet eğitimi, yeme alışkanlıkları gibi çeşitli küçük ritüellerle 'annenin' bedeni zaman içinde reddedilir" (Lechte 1990: 159). Fakat bu süreçten sonra iğrençlik bizim için hem dehşet kaynağı hem de büyüleyici olarak,

"belirsiz, arada, sınırları reddeden, birliğe direnen bir bileşik unsur" olarak kalmaya devam eder (Lechte 1990: 160).

İğrencin odağı maddi bedendir ve iğrençlik bu bedenin sınırlarını bozduğu için istikrarsızlığa ve korkuya yol açar. Bu sınırın hem içinde hem de dışında olduğu için bu güce sahiptir; iğrençliği defedip sınırlarımızı güvende tutmak için ne kadar çaba gösterirsek gösterelim, o tüm bu çabaları boşa çıkarır. İğrençlik özellikle bizi ölüme bağlayan unsurdur ve onu defetmek için gösterdiğimiz tüm çabaya rağmen ölümün hâlihazırda sınırın içinde bulunduğunu gösterir. Barbara Creed, iğrencin kaynaklarının kadim dinlerde ve tarihsel nosyonlarda, dinsel nefret uyandıran "cinsel ahlaksızlık ve sapkınlık; maddi değişim, çürüme ve ölüm; insan kurban etme; ceset; bedensel atıklar; kadın bedeni ve ensest" olarak temsil edildiği yorumunda bulunur (Creed 1993: 9). Bunlar, "'yasanın kırılganlığını' vurgulayan ve yaşayan özneyi onu ortadan kaldırılmakla tehdit eden unsurdan ayıran, sınırın diğer tarafındaki" şeylerdir (Creed 1993: 10). Tüm bunlar insanlığın üyesi olarak kimliğimizi tehdit ettiklerinden kendimizi korumak için onları bir sınırın ötesine defetmeyi isteriz, ama bu unsurlar aynı zamanda kimliğimizin bir parçasıdır ve uzak tutma çabası sürekli olmakla birlikte aradaki sınır da sürekli tehdit altındadır: Sapkın cinsel arzular, bedenlerimiz ve ürettiği atıklar, şiddetimiz ve gaddarlığımız, kendimizi insanlığın üyesi olarak korumak üzere bir sınırın ötesine yerleştirdiğimiz unsurlardır fakat durmadan bu sınırın içinde belirmeye devam ederler. Bu sürekli uzak tutma ihtiyacı nedeniyle ritüeller, insan özne ile gayriinsani iğrençlik kaynağı arasındaki sınırın korunmasında merkezi önem kazanır ve giderek daha ayrıntılı, karmaşık ve yoğun hale gelirler: "İnsan ile gayriinsani olan arasındaki hudutlar ritüellerle yeniden çizilir" (Creed 1993: 8). İğrençlik kaynağı, radikal anlamda dışarıda bırakılmalı ve "benliği, onu tehdit eden unsurlardan ayıran hayali sınırın diğer tarafına yerleştirilmelidir" (Creed 1993: 9).

Ancak iğrençlik kaynağının getirdiği korkunun yanı sıra cezbedilme de söz konusudur: "Arzuyu cezbeden fakat kendi kendini yok etme korkusu yüzünden uzak tutulması gereken iğrenç, özneyi

asla rahat bırakmaz" (Creed 1993: 10). İnsanlığımıza yönelik tüm bu tehditler muğlaktır; bizi hem uzak tutar hem de kendine çeker. İnsanlığın ahlaki düzenine mensubiyetimizi yok ederek kendimizi insana ait olanın sınırının dışında bulmamıza neden olurken aynı zamanda insanın sınırlarından radikal bir özgürlük sağlayarak olağandışı bir güç sunarlar: İnsandan fazlası oluruz. İğrenç ile bu karşılaşmalar korku edebiyatı ve sinemasında keşfedilir; Creed'e göre "sınır kavramı, korku filminde canavarlık unsurunun kuruluşundaki temel unsurdur; 'sınırı' geçen veya geçmekle tehdit eden unsurlar iğrençlik kaynağıdır" (Creed 1993: 10-11). Bunlar, cadı mahkemeleri ve vampir salgını fenomenlerinde de ifade edilmiştir. Cadı olarak kadın, tehdit oluşturan pek çok şeyi bedeninde somutlaştırdığı için tiksinti kaynağıdır: İnsan kurban etme, cinsel sapkınlıklar, hayvanlarla sapkın cinsel ilişkiler ve yamyamlık (Creed 1993: 74-6). Aslında, "şeytanlaştırılan" tüm sosyal gruplar genellikle insanlığa karşı işlenen suçlar listesinde yer alan suçlarla itham edilir; örneğin, Roma İmparatorluğu'ndaki ilk Hristiyanların bu faaliyetlerin çoğunu gerçekleştirdikleri düşünülüyordu. Ceset "iğrençlikte son nokta" olduğu için vampir muazzam tiksindirme güçlerine sahiptir (Creed 1993: 9). Fiziksel beden, özne ile iğrençlik kaynağı arasındaki mücadelenin alanıdır ve ölü beden, yenilginin nihai temsilidir. Kristeva şöyle der: "Atıkların en tiksindiricisi olan ceset, her şeyi kuşatan bir sınırdır" (Kristeva 2004: 16). Kitabı Mukaddes bağlamında Creed şöyle yazar: "ceset (...) tamamen tiksinti kaynağıdır. Kirliliğin en temel şekillerinden birini, ruhsuz bedeni imler" (Creed 1993: 10). Vampir, ruhsuz bedenin nihai formudur ve Creed, "vampir, hortlak, zombi ve cadı gibi kadim tiksinti figürlerinin (...) modern sinemanın en dikkat çekici korku imgelerini sunmaya devam etmelerini" ilginç bulur (Creed 1993: 10).

O halde ceset, iğrençliğin en güçlü sembolü olup yaşam ile ölüm arasındaki sınırı ifade eder. "Ceset (...) iğrenç ve ölü şeydir" öyle ki: "Atık ve ceset bana yaşyabilmek için durmaksızın uzaklaştığım şeyi *gösterir*. Bu sıvılar, bu kir, bu dışkı, yaşamın zor katlandığı, ölüm sıkıntısıyla katlandığı şeylerdir. Ölümle karşı karşıya kaldı-

ğımda, yaşayan varlık olma halimin sınırlarında yer alırım. Bedenim canlılığını bu sınırlardan alır" (Kristeva 2004: 16). "Amaçsız gençlerle tıka basa dolu morgun ışıkları altında yatan bu ısrarcı, bu çiğ, bu küstah şeyde, artık ayırt edilemeyen ve bu yüzden artık hiçbir anlama gelmeyen bu şeyde, sınırları silinen bir dünyanın yokoluşunu seyrederim: Bayılma" (Kristeva 1982: 17). Her şeye rağmen tiksinti unsuru, ceset gibi uç bir formda olduğunda dahi hem korkutur hem büyüler. Emile Zola, bu ikircikli durumu *Thérèse Raquin*'de Laurent'ın Thérèse'in kocası Camille'in cesedini aramak için yaptığı morg ziyaretlerinde yakalamıştır. Thérèse ile birlikte öldürmeyi planladıkları Camille, Laurent tarafından Seine nehri üzerinde tekneden itilerek boğulur. Morgda görülecek başka boğulmuş ceset kalmadığında Laurent "meraklı bir seyirci olarak, her biri korkunç bir ölümle buraya atılmış insanları seyretmekten garip bir zevk alıyordu" (Zola 2021: 98). Kendisini asmış bir genç kadının cesedini görür. "Korkuyla karışık bir istekle, gözlerini uzun uzun onun vücudunda gezdirdi" (a.g.y.). Morgdaki tek turist o değildir. "Kapı açıktır, isteyen girer. Ölümün bu biçim görünüşünü seyretmekten zevk alan meraklılar sık sık uğrarlar buraya. İçeri girip de taş masaların üstünü boş görenler, boşuna para vermiş gibi içerler, söylenerek dışarı çıkarlar. Masaların üstü insan etiyle tıklım tıklım olursa seyirciler itişe kakışa saldırır, ucuz tarafından heyecanlanır, dehşete kapılır, eğlenir, tiyatrodaymış gibi alkışlar ya da ıslık çalar, sonra 'Bugün morg çok iyiydi,' diye memnun, ayrılırlar" (a.g.y.). Ama iki âşık, Camille'in cesedinin dehşetine mahkûmdurlar; bu dehşet onlarla beraber dolaşır, onlara musallat olur ve aralarında aşılması imkânsız bir engel oluşturur. "Cinayet ortakları, yatağa girdikleri zaman, kurbanlarının ıslak vücudunun vücutlarına değildiğini duyar gibi oluyor, korkudan her yanları buz kesiliyordu. (...) Bu engelin varlığını maddi bir şey gibi hissediyorlardı. Ölüye dokunuyor, bu çürümüş yeşilimtırak et yığınının etlerine değişini duyar gibi oluyor, pis ölü kokusu genizlerini tıkıyordu." (a.g.e, 159).

Vampir salgınlarının temsil ettiği özel dehşeti artık görebiliriz: Yaşayanları yok etmek için mezarlarından çıkan cesetler, insan ile insanlık dışı, yaşayanlar ile ölüler arasındaki sınırı ihlal eder. Fakat iğrenmeyi sadece pislik ve bozulmayla ilişkilendirirsek iğrencin gücünü yanlış anlarız: Vampirin temsil ettiği bu değildir. Dehşetin kaynağı burada değil, temel muğlaklıkta yatar. Kristeva bunu açıkça ortaya koymaktadır: "Demek ki iğrenç kılan, kirlilik ya da hastalık değil, bir kimliği, bir sistemi, bir düzeni rahatsız edendir. İğrenç, sınırlara, konumlara ve kurallara saygı göstermeyen bir şeydir. Arada, muğlak ve karışmış olandır" (Kristeva 2004: 17). Kelly Oliver, tiksinç olanın grotesk veya pis olmakla aynı şey olmadığını doğrular: "O daha çok sınırları sorgulayan ve özdeşliği tehdit edendir" (Oliver 2002: 225). Vampirde, cadıda, göçmende asıl rahatsız edici unsur sanıldığı gibi ahlaksızlıkları değil, muğlaklıklarıdır ve asimile olmayı reddettiklerinde en tehditkâr hallerine ulaşırlar.

O halde, maddi bedenlerimiz yaşam ile ölüm, insanlık ile insanlık dışı arasındaki mücadelenin sahası olduğu için korku kaynağımızdır ve fiziksel bedenlerimizi sabit bir sınırın içine yerleşmiş gibi hayal etmekten hoşlansak da aslında bedenlerimiz bizzat muğlak olup bu sınırın altını oyar, zira bedenlerimiz durmadan ölmektedir ve zihinlerimiz sürekli insanlık dışı arzular ve motivasyonlarla doludur. Ölüm ve insanlık dışı olanla bu bağlantı, korku ve cazibe kaynağıdır; zira hem insanlık dışılık hem de ölüm farklı özgürlük biçimleri sunar. İnsanlık dışılık, gündelik yaşamın dünyevi ahlaki kısıtlamalarından özgürlük sunar, böylece güçlü ve yırtıcı canavarlar olabiliriz. Ölüm ise huzur anlamında gündelik yaşamdan özgürlük sunar. Hem canavar hem de ceset güçlü bir iğrenme uyandırırken vampir ikisini bir araya getirir. Kristeva haklıysa hem ürpertici hem de cezbedici olan bilhassa tüketilme tehdidi dir ve bunun izi, bebeğin annenin bedenine yönelik arzusuna ve o bedende kendini kaybetme korkusuna, özdeşliğini onun içinde yitirme korkusuna doğru sürülebilir: Baştaki kendiyle özdeş olma mücadelesi tam da annenin bedenine karşı olan mücadelesidir. Bize musallat olmuş ruhsal endişenin kaynağını burada buluruz.

Sonuç: Canavarların Felsefesine Doğru

Kurmaca hikâyeler ve temsil ettiklerine yönelik psikanalitik açıklamaların problemlerinden biri bunların da bizzat birer hikâye olmasıdır, tek farkları "daha derin" bir seviyede olmalarıdır. İnsanlık haline dair derinlikli bir şey öğrenmek yerine bir hikâye dizisini daha karmaşık ve müphem diğer bir diziyle ikame etmiş olabiliriz. Bu bölümün başında, Gotik korku anlatılarının her zaman psikodinamik uyandırıcı işlevi gördüğü, insanları daha önce fark etmedikleri gerçeklik seviyelerine karşı uyardığı görüşüne karşı çıkmıştım; insanları rahatsız edici ve şiddet dolu fantezilerin daha derinlerine götürerek, onların "gerçeklik" ile ilişkilerini onarmak şöyle dursun, bu ilişkiye zarar vermek gibi zıt bir etkide bulunabileceklerini savunmuştum. Psikanalitik açıklamalara bakarken, gündelik yaşama hükmeden ve güncel politikada bu kadar merkezi bir yer tutan korkuları anlamaya yaklaştıracaklarını varsaymıştım; fakat bu tarz açıklamaların Gotik korku öykülerinde olduğu gibi bizi aksi yöne götürerek bu meseleleri anlamayı zorlaştırabileceği olasılığını da kabul etmek durumundayım. Yine de bunları inceledikten sonra farklı sonuçlar çıkarabiliriz. İlki ve en basit olanı düpedüz korktuğumuzdur; korku doğamızın bir parçasıdır ve bir şeyden korkmasak diğerinden korkarız. Belirli gruplara karşı önyargıyı seferber ederken politik otoritelerin sömürdüğü de bu her zaman hazır bulunan korku kapasitesidir. İkinci ve daha karmaşık bir sonuç, özellikle belirli bir şeyden korktuğumuzdur ve psikanaliz kuramı bunun ne olduğunu bize söyleyebilir. Sonuçta, asıl yanıt, kendi ruhlarımızın derinliklerine bakarak korkunun kaynağının *kendimiz* olduğunu bulmaktır; bir anlamda kendi benliklerimizden korkmaktayız. Bu bölümde geliştirdiğimiz anlatı, bu korkunun ölümümüzle, kendi fizikselliğimizin bizi ölüme sıkı sıkıya bağladığının farkındalığıyla ilgili olduğudur; fiziksel bedenlerimiz zaten ölmektedir. Ya da belki ölümün belirli bir türü bizi en derinden rahatsız ediyordur: Kötü niyetli bir düşman tarafından diri diri tüketilmek. Bu özel korku, ötekileri bizim topraklarımızı, kültürümüzü, kimliğimizi, özgürlüğümüzü tüketmek niyetindeki

kötücül düşmanlar olarak sunan politik otoritelerin başvurduğu korku gibi görünüyor.

Ancak düşünmemiz gereken bir yanıt daha var: Kendimizden korkmamızın nedeni ölümle bağlantımız değil, kendi kötülük kapasitemizin farkında olmamızdır. Bizi korkutan şey, yaşam ile ölüm arasındaki sınırın kırılganlığından ziyade, "uygar" benliğimiz ile "kötücül" benliğimiz arasındaki sınırın kırılganlığıdır. Bu kapasiteyi başkalarına ve kurmaca temsillere pekâlâ yansıtabiliriz, fakat özünde bu *bizim* kapasitemizdir ve bu yansıtmaları ve temsilleri tam da bu yüzden bu denli rahatsız edici buluruz: Bunlar insanlar olarak kendi benliğimizi kavrayış biçimimizi ve hatta bizzat insanlık tasavvurumuzu istikrarsızlaştırma tehdidinde bulunurlar. İnsani kötülük olanağına dayandığı için bu yanıt özellikle önemlidir. Gerçekten her birimiz böyle bir kapasiteye sahipsek kötülük mitine yönelik eleştirimiz tümelden (bu kavramın insana dair hiçbir tasvirde yeri olmadığından) tikele doğru değişmelidir, yani bazı durumlarda bu geçerli bir açıklama olmakla birlikte diğer durumlarda ona dair eleştirimiz geçerliliğini korur. Kötülük mitinin tümel mi yoksa tikel mi olduğu temel bir problemdir ve elbette belirli kötülük anlatılarımızın pek az doğruluk taşıdığına işaret etmek evrensel bir argüman kurmaya yetmez. Bununla birlikte, şahsen evrensel argümanı tercih ediyorum; tikel açıklamaların eleştirdiğim genel anlatıda yanıltıcı bir çerçeveye oturmuş olabileceğinden ötürü, insani kötülüğe dair tikel anlatıların onun altını oymadığını kaydetmek gerekir. İnsan psikolojisine odaklanarak gerçekten ve kullanışlı bir şekilde kötülük olarak tarif edebileceğimiz bir kapasiteye sahip olup olmadığımızı sormayı öneriyorum. Dolayısıyla sonraki bölümde psikanaliz kuramından çıkıp psikolojiye gireceğiz.

Diğer taraftan, Freud önemli bir kavrayış sunmuştur: Kurmaca veya "gerçek" canavarları aşina olduğumuz malzemelerden inşa ederiz. Bunlar ölüm veya diğer bastırılmış kompleksler veya inançlar etrafındaki korkularımızı ve emniyetsizlik duygumuzu ya da kendi canavarlığımızı, yıkıcı kötü niyet kapasitemizi temsil ederler. Canavarlar aşina olduklarımızın sınırını belirlemenin yanı sıra (eğer Freud haklıysa) bunların merkezinde neyin saklı olduğunu

da işaret eder. *American Monster* adlı kitabında Paul Semonin, Mastodon gibi ilkel varlıkların fosillerinin keşfinin öyküsünü ve bunların Amerikan tarihindeki önemini anlatır (Semonin 2000). Bu canavarlar bilimsel bilgi ile bilinen dünyanın sınırını belirler, zira keşfedildikleri zamanlarda türlerin soyunun tükenebileceği mefhumu yaygın kabul görmüyordu ve bu canavarların Amerikan yabanında dolaşmaya devam ettikleri varsayılıyordu. Fakat aynı zamanda yeni Amerikan ulusunun biricikliğini ve üstünlüğünü de belirtiyorlardı. Thomas Jefferson, 1803 yılında Pasifik kıyısına bir geçiş bulmaları için Meriwether Lewis ile William Clark'ı sefere gönderirken, Büyük *Incognitum*[1] olarak tarif edilen ve et yiyen vahşi bir canavar olarak düşünülen Mastodon ile büyük, aslan gibi bir yaratık olduğu varsayılan fakat bugün yerde yaşayan devasa bir tembel hayvan olduğu bilinen Megalonyx'in yaşayan örneklerini bulmaları talimatını vermişti. Amerikan zihniyeti için bu önemli bir meseleydi zira Amerikalılar olarak yerleşimcilerin büyük bir uygarlık veya başarı öyküsü yoktu. Asıl Amerikalıların incelemeye veya korumaya değer bir uygarlığa sahip oldukları fikri onlar için anlaşılmazdı; bunu düşünseler dahi yeni Amerikalıların psikolojisine hiçbir katkısı yoktu. Bu canavarların kemikleri, büyük gurur duyabilecekleri ihtişamlı bir geçmiş imkânını temsil ediyordu. Jefferson, Mastodon'un mevcut fillerden altı kat daha büyük olduğunu düşünüyordu ve ormanların derinliklerinde yaşayıp kurbanlarının üzerine atılarak muazzam pençeleriyle onları parçalara ayırdığı sanılıyordu. Ancak bu pençelerin yerde yaşayan tembel hayvana ait olduğu ortaya çıktı. Mastodon'a ait ilk iskeletleri bir araya getirenler, devasa kılıç dişler gibi görünmeleri için azı dişlerini aşağı doğru eğimli olacak şekilde yerleştirmişti. Jefferson, Amerika'nın yozlaşmasına dair bir kuramın ana hatlarını ortaya koyan Fransız natüralist George Louis Leclerc de Buffon'un başlattığı bir tartışmaya katılmıştı (Semonin 2000: 6). Yeni Dünya, toprak ve iklim açısından Avrupa'dan aşağıydı ve bu nedenle insanlar da dahil olmak üzere aşağı yaşam formlarını ortaya

1 Bilinmeyen (ç.n.)

çıkarmıştı. Büyük *Incognitum* ve keşfedilen diğer fosil kemikler, Jefferson'un bir karşı tez ortaya koymasına izin veriyordu: Amerikalı canavarlar, Avrupa'da bulunan her şeyden çok daha vahşi ve tehlikeliydi. Böylece *Incognitum*, "hem yeni keşfedilen tarih öncesi dünyanın şiddetinin hem de yeni doğmakta olan bir ulusun batı yabanında imparatorluk hayallerinin simgesi" olmuştur (Semonin 2000: 3). Bu canavarlar, Amerikalıların kendileri hakkında bildiklerinin sınırını belirtmekte, ama aynı zamanda Amerikan ulusunun gerçek doğasını da gözler önüne sermekteydi.

Bu okuma, yırtıcılığı, tehlikesi ve gücü açısından canavarın benlik hakkında pozitif bir noktayı ortaya çıkardığını düşündürse de kuşkusuz bu temsile derin bir belirsizlik hâkimdir. Yırtıcı, tehlikeli canavarlar olduğumuz düşüncesi aynı anda hem rahatlatıcı hem de rahatsız edici olabilir. Bu, kendi benliğimizin canavarsı yönünü kontrol edip pozitif şekilde mi kullanacağımıza, yoksa canavar olarak kalıp yaptıklarımız üzerinde kontrol sahibi olmadan, insanlığın sınırlarına korkunç şekillerde karşı mı koyacağımıza bağlıdır. Marvel çizgi romanlarındaki ve diğer anlatılardaki süper kahramanlar, genellikle canavarlıklarını kontrol ederek iyiliğin gücü doğrultusunda kullanabilirler: Örneğin, bir grup mutant olan *X-men*, çoğu zaman güçlerini kontrol ederek kötülüğe karşı çıkmaya odaklanırlar. Kabul etmek gerekirse karşı çıktıkları kötülük de gücünü iyiliğe karşı çıkmaya odaklayan başka bir grup mutanttır fakat iki grup da ne yaptığını bilir ve güçlerini nasıl odaklayacaklarıyla ilgili özgür ve rasyonel bir seçim yapmışlardır. Marvel çizgi romanındaki *Incredible Hulk* figürü ise Bruce Banner'ın canavar formu üzerinde kontrol sahibi olmaması nedeniyle bir istisnadır. 1978'den 1983'e kadar devam eden televizyon dizisinde Hulk'un canavarsı gücü –görünüşe göre talihli tesadüfler sayesinde– hep iyilik doğrultusunda çalışmışsa da diğer canavar dönüşümleri bu kadar talihli değildir, tıpkı Bay Hyde'a dönüşen Dr. Jekyll gibi.

Canavarın benliğin doğrudan şekil değiştirmiş hali olmadığı durumda dahi Freud'un gözlemi geçerlidir: Sinema ve kurmaca aracılığıyla bize saldıran yabancı canavarlar, dış uzaydan gelen ziyaretçiler olduklarında dahi aşina olduğumuz malzemelerden inşa

edilmiştir. Bu, 1957 yılında BBC tarafından dizi olarak ekrana taşınan Nigel Kneale'nin klasik bilimkurgu öyküsü *Quatermass and the Pit* yapıtında en açık şekilde görülür. Profesör Quatermass, Londra'daki Hob's Lane kazıları esnasında bulunan tuhaf bir nesneyi inceleyerek Mars'tan gelen, milyonlarca yıllık bir uzay aracı olduğu sonucuna varır; bu araç canavarsı Marslıların korunmuş bedenlerini taşımaya devam etmektedir. Ancak araç, tuhaf bir enerji yayarak yaklaşan insanlar üzerinde etkide bulunur ve onları bir ırk tasfiyesi işlemine yöneltir; bu, Mars'ta mutasyonları ortadan kaldırmak için yapılan törensel bir katliamdır. Quatermass, insanlığın soyunun kızıl gezegendeki kolonicilerden geldiğini, uzay aracının feci şekilde uyandırdığı o kadim yıkıcı dürtülere hâlâ sahip olduğunu fark eder. Kriz sona erdikten sonra Quatermass, bizi yabancılara şiddet uygulamaya yönlendiren irrasyonel dürtülerden ancak kendimizi bilerek korunabileceğimiz uyarısında bulunur; kendimizi bilmenin anahtarı ise "Marslılar biziz" farkındalığıdır. Sonraki bölümde, Quatermass'ın gözlemini biraz değiştirirsek, ne kadar canavar olduğumuzu inceleyeceğiz.

VI

Sütü Bozuklar

Giriş

"Kimse çocukları düşünmeyecek mi?" Çizgi seri *The Simpsons*'ta Rahip Lovejoy'un eşi, durmadan bu cümleyi tekrarlar. Springfield sakinlerini kıskıvrak yakalayan kriz veya panik ne olursa olsun, onun odak noktası her zaman çocuklardır. Ona göre çocuk, daima korunmaya ihtiyaç duyan, masum ve çaresiz bir kurbandır. Ancak (düşünülmesi gereken çocuklardan biri olan) Bart Simpson karakterine baktığımızda, çaresizlikten çok uzak ve hiç de masum olmayan birini görürüz; sırf canı istediği için haylazlık yapar ve her türlü kural ve düzene durmadan başkaldırır. Bart; kargaşa ve bela çıkaran çocuktur, kendi başına *The Simpsons*'un sembolik düzeninde merkezi bir konumda bulunur ve bunu yaparken içimizdeki çocuk yanımızın düzensizlikten zevk aldığını yansıtır: Çocuk masumiyetinden ziyade çocuk gaddarlığı söz konusudur. Burada, masum kurbanlar ve güvenilmez haylazlar olarak çocukların muğlaklığını görürüz. Aslında, korku edebiyatında çoğu zaman haylazlığın ötesine geçip tam teşekküllü küçük canavarlar

olurlar. Sabine Büssing, çocukların edebiyatta bu şekilde yer almasının yeni bir durum olduğuna işaret ediyor. 18. yüzyılın sonuna kadar neredeyse yoklardı. "Çocuk, temelde bir amblem, masumiyet sembolü, şefkat nesnesiydi: Bu işlevler özellikle Hristiyan geleneğine dayanır" (Büssing 1987: xiii). "Çocukluğun insanın ideal durumuna ilişkin bir metafor olarak kutsandığı" Romantiklerle birlikte 19. yüzyılda bu durum değişti (Büssing 1987: xiii) ve aynı yüzyılın sonuna doğru Viktorya döneminin çocukluk kültüne doğru evrildi (Navarette 1999: 187). Bu külte göre, "hem çocuk hem anne, sezgisel güçlerin yanı sıra doğal bir dirimsellik ve (eğitilmemiş olsa da) doğal bir dindarlık taşıyan aracı figürler olarak düşünülüyordu" (Navarette 1999: 187). Çocuk, çocukluğun kendisi gibi insanlığın geleceğini temsil etmenin yanı sıra ilkel geçmişi de temsil ediyordu: Yetişkinlik, cennetten kovulmaktı. Viktoryenler'e göre, ölen çocuk "iki kez kutsanmıştı" (Navarette 1999: 188); Susan J. Navarette ise şöyle diyor: "Çocuklar, sadece sofu bir metaneti en uç seviyede sergiledikleri için değil (...) aynı zamanda yetişkinliğe henüz 'düşmedikleri' ve bu yüzden varoluş öncesine ait görüleri koruduklarını için de ölüm halinde hatırlanan figürlerdir" (Navarette 1999: 191).

Ancak çocuklar tam da bu öte dünyalılıkları nedeniyle tekinsizleşirler ve dönemin korku anlatılarında kendilerine yer bulmaları belki bu yüzdendir. Daha erken biçim olan Romantik Gotik'te mevcut olmamakla birlikte, Büssing'e göre 19. yüzyılın başından itibaren günümüze kadar çocuğun rolü dramatik şekilde değişir. "Giderek daha fazla etkinlik sergilemiş, salt kurban olmaktan çıkarak sık sık suç işleyen bir figüre, katile ve gerçek bir canavara dönüşmüştür" (Büssing 1987: xiv). Büssing, korku janrında çocukların iki temel rolü olduğunu tespit eder: Kurban ve kurban eden. Geleneksel "masum ve savunmasız" rolüyle çocuk ideal kurbandır, yetişkin kurbanlara göre epey farklı bir rol oynar (Büssing 1987: xvi). Okur/izleyici için "korkulan unsur sadece çocuğun kendisi değil, bu küçük insanda vücut bulan, kötülük ve tehlikeye maruz kalan köklü saflık *kavramıdır*" (Büssing 1987: xvi). Paradoks olarak, kurbanlar yaratma açısından çocuğu bu kadar güçlü bir hale getiren de işte bu geleneksel saflık kavramıdır. "Canavar

katil" olarak çocuk mefhumu özellikle şok edici ve sapkındır. Burada "tatlı, zararsız, tek kelimeyle meleksi görünen" bir canavar söz konusudur (Büssing 1987: xvii). Bu nedenle: "Böyle bir varlığın en sinsi niyetleri taşıyabilmesi, sevgi dolu ebeveynlerine yüz çevirip onları öldürebilmesi (ki çoğu zaman bunu yapar) doğa kanunlarına aykırı görünür" (Büssing 1987: xvii). Büssing'e göre burada gördüğümüz bir nesil çatışmasıdır: "Tek başına çocuk, bütün bir nesli temsil eder. Kendi nesli ve ebeveynleri arasında aşılmaz bir uçurum vardır. İki grup da diğerini tamamen yabancı görür ve gerçek bir uzlaşma neredeyse imkânsızdır" (Büssing 1987: xix). Kurmacada, bu çatışma ölüm kalım meselesine dönüşebilir.

O halde çocuk, epey muğlak bir figür olarak kalır: Savunmasız ve masum bâkir bir alan, yetişkinler olarak dilediğimizce şekillendirebileceğimiz bir "boş levha" veya bizimle nadiren doğrudan ve dürüstçe yüzleşen, gücümüzü gizli yollarla tüketmek için sahne arkasında çalışan gizemli ve haylaz bir isyankârdır. Cavallaro, çocukları, "alternatif fantezi dünyalarıyla bağlantıları nedeniyle özünde güvenilmez olan," (Cavallaro 2002: 151) yetişkinlerin dünyasındaki "yabancılar" olarak tasvir eder (Cavallaro 2002: 152). "Doğum öncesi karanlığa ve bu sayede ilksel kaosa yakınlıkları nedeniyle lekelidirler" (Cavallaro 2002: 151). Çocuklar, başka bir dünyadan gelen göçmenler olarak yabancıdır ve diğer göç biçimlerinde olduğu gibi düzeni istikrarsızlık ve kaos ile tehdit ederler. Bu nedenle sıkı şekilde kontrol edilmeleri ve denetlenmeleri gerekir. Gerçekten de Büssing, bilimkurguyu faydalı bir model olarak aktarır zira çocuklar bilimkurgu anlatılarında o kadar sık yer almasa da "bu anlatıların iki kültür arasındaki karşılaşmaya veya yetişkin insanın uzaylılar ve canavarlar tarafından tehlikeye atılmasına dair beyanları neredeyse hiçbir şerh olmadan çocuklara da uygulanabilir" (Büssing 1987: xx).

Minik Canavarlar

31 Mayıs 2005'te, İngiliz televizyonlarında, on bir on iki yaşlarındaki çocuklardan oluşan bir çete tarafından "linç" edilen beş

yaşındaki bir çocuk hakkında haberler yayılmıştı. Son derece hırpalanmış şekilde bulunan çocuğun boynunda ip izleri vardı ve cinayet teşebbüsü suçlamasıyla tutuklamalar yapılıyordu. Bu haberi ilk kez radyoda duyduğumda saçlarımı kestiriyordum; saçımı kesen kişi, "Aman tanrım, bunu duymaya katlanamıyorum. Zamane çocuklarına ne oldu böyle?" diyerek radyoyu kapattı. Ertesi gün, haber gazetelere taşındı ve *Sun*, "Şeytan Hendeğinin Canavarları" manşetini attı. Görünüşe göre saldırının gerçekleştiği yerin adıydı bu. Ayrıntılar tüm gazetelerde yayımlanıyordu; *Daily Mail* bu habere geniş yer vererek başka bir feci olayla, on iki yıl önceki James Bulger cinayetiyle paralelliklere dikkat çekiyordu. O cinayet, insanların çocuklara dair algılarını ciddi biçimde sarsmıştı ve burada aynı anlatıyı tekrar görüyorduk: Son saldırıyı gerçekleştirenler "gerçek" çocuklar değil, kötü canavarlardı; böylece kötülük ile masumiyet arasındaki sınır korunabiliyordu, oysa daha rasyonel anlarımızda böyle bir sınırın bulunmadığı hakikatiyle yüzleşmemiz gerekecekti. Birkaç gün sonra, haber ömrünü tamamlamıştı. Kötü canavarlar cinayet teşebbüsüyle suçlanmak yerine, on iki yaşındaki bir kız şiddetli bedensel zarar vermekle suçlandı ve Şeytan Hendeği diye bir yerin gerçekte olup olmadığı da şüpheliydi. Halbuki James Bulger haberi hiçbir zaman tamamen sona ermedi. Bu son saldırıyı aktaran gazetelerin tamamının o olaya atıfta bulunması da bize yaşattığı travmanın devam ettiğini gösteriyor.

12 Şubat 1993'te, ikisi de on yaşında olan iki erkek çocuk, Birleşik Krallık'ın Liverpool kentinde iki yaşındaki bir çocuğu öldürdü. Çocukların adı Robert Thompson ve Jon Venables; kurbanları ise James Bulger'dı. Duruşmalarında on bir yaşında olmalarına rağmen cinayetle suçlanarak yetişkinler gibi yargılandılar. Suçlu bulunan çocuklar, çocuk cezaevinde en az sekiz yıl hapse mahkûm edildi. Duruşma hâkimi Sör Michael Morland, hükmü açıklarken onlara şöyle dedi: "James Bulger cinayeti, eşi benzeri olmayan bir kötülük ve barbarlıktır" ve "Muhakememe göre davranışınız hem kurnazca hem de son derece kötücüldür" (Thomas 1993: 271). İngiliz medyasının manşetlerinden düşmeyen bu suç ve duruşma, çocukların işlediği suçlara yönelik politik ve toplumsal tutumla-

rı şekillendirdi. İçişleri Bakanı Michael Howard, beklenmedik bir şekilde, 1994 yılında cezaya müdahale ederek asgari alıkonma sürelerini on beş yıla çıkardıysa da bu kararı Lordlar Kamarası'ndan döndü ve Venables ile Thompson 2001'de şartlı tahliye edildi. Medyanın kimliklerini ve yerlerini açıklaması yasaklandı; gönülsüz de olsa bu yasağa, kitabın yazıldığı tarihe dek saygı gösterildi.

Bu, eşi benzeri olmayan bir kötülük ve barbarlık mıydı? James Bulger'ın öldürülmesi canice ve zalimce olmakla birlikte insanlık dışılığın tarihine bakıldığında bir eylem olarak eşsiz ve benzersiz değildi. Yargıç Morland'ın yakaladığı, bu suçun çocuklar tarafından işlenmesinin yarattığı dehşet hissiydi. Ancak çok nadir olsa da çocukların başka çocukları öldürdüğü örnekler duyulmamış değildir. David James Smith, Venables ve Thompson'un ne yazık ki istisna olmadıklarına işaret etmek için Bulger cinayeti hakkındaki kitabına bu suçu tarihsel bağlama yerleştirerek başlar (Smith 1994: 2-7). İngiliz medyası da cinayeti tasvir ederken kötülük dilini kullanmıştır. Meg Barker, medyadaki anlatıları şu şekilde aktarıyor: "Venables ve Thompson'un görüntüleri 'kötülük', 'hilkat garibeleri' (*Daily Mirror*, 1993) ve 'şeytan soyu' (*Sun*, 1993) yaftalarıyla yayımlanıyordu". Bir gazeteci, onların "cinayetten önce bile normal çocuklar gibi görünmediklerini" ifade etmiştir (*Independent on Sunday*, 28 Kasım 1993). Duruşmaya tanıklık ettikten on yıl sonra *The Guardian* gazetesine yazan Blake Morrison, medyadaki çılgınlık ve Thompson ile Venables'ın şeytanlaştırılması hakkında yorumlarda bulundu (*The Guardian*, 6 Şubat 2003). Şöyle diyor: "1993'teki histerinin ortasında, Thompson ile Venables, çocuk veya hatta insan olarak görülme hakkını kaybetmişti. Çocuğu öldüren çocuklar öldürülmeli ya da her durumda hayatlarının sonuna kadar kilit altında tutulmalıydı. Onlar için kullanılan sözcük tüm argümanları sona erdiriyordu. Kötüydüler". Ama Morrison, "Kötülük bir cevap değildir," der ve duruşmada gördüğü şeyin kurnaz yetişkinlerden ziyade "hasar görmüş iki çocuk" olduğunu belirtir. Ancak, bu yoldan giden sadece medya değildi. Duruşma hâkimi, failler yerine fiili tasvir edip Thompson ile Venables'ı kötü olarak beyan etmekten geri dururken, başkaları o adımı da

attı. Polis soruşturmasını yürüten Albert Kirby, "Gerçekten sadece kötü olduklarına inanıyorum, onlar için mazeret sunacak hiçbir şey yok" demişti. Çocuklardan birinin ifadesini alan polis memuru Phil Roberts ise şöyle demiştir: "Kötüydüler. Bence tekrar cinayet işleyeceklerdi" (Morrison 1997: 230-1). Bulger ailesini temsil eden Avukat Sean Sexton, duruşmadan sonra şöyle konuşuyordu: "Bu, kötülük diye bir şeyin olup olmadığını, kötülüğün dünyada mevcut olduğunu kabul etmeden açıklayamayacağımız şeylerin var olup olmadığını düşünmeme sebep oldu. Eskiden olsa bu gibi çocukların çok ciddi bir çalışma gerektirdiğini ve danışmanlığa ihtiyaç duyduklarını, kimsenin düzeltilemez olmadığını söylerdim. Şimdi serbest bırakılmayacaklarını görmek için her şeyi yaparım" (Thomas 1993: 290). 18 Ocak 2004'te *The Observer* gazetesine yazan Nick Cohen, halkın kötülük anlayışı diye adlandırdığı anlayışı destekliyordu: "Bu kötülük kavramı eğer mevcut olmasaydı, tüm büyük suçlarda anlaşılabilir nedenlerle anlaşılmaz sonuçlar arasındaki boşluğu doldurmak için sıfırdan icat edilmesi gerekirdi." Cohen, Venables ve Thompson hakkında şöyle yazıyor: "Nedenlerle sonuç arasında bir boşluk var; bu boşluğun iki yakasını birleştirmek için kötülük kavramını kullanmazsanız aynı anlama gelen başka bir kelime bulmanız gerekir." Böylece, "minik canavarlar" tezi sadece "magazin" medya ile sınırlı kalmayıp daha entelektüel cazibeye de kavuşmuştu zira Cohen'in işaret ettiği gibi anlayabildiklerimiz ve anlayamadıklarımız arasındaki "kara deliği" ancak o doldurabilirdi: On yaşındaki iki çocuğun sosyal ihtiyaçlarının olabileceğini ve psikolojik rahatsızlık yaşayabileceğini anlayabiliriz ama neden iki yaşındaki bir çocuğu kaçırıp hunharca öldürdüklerini anlayamayız.

Alison Young, söz dağarcığımızın bu dava hakkında konuşmak için yetersiz kaldığı yorumunda bulunur ve bu bana Venables ile Thompson'un kötü canavarlar olduğu görüşünün en güçlü görüş olduğu bir aile toplantısında bizzat yaşadığım deneyimi hatırlatıyor: Onları kendi elleriyle öldürmeye hazır olduğunu ifade eden biriyle karşı karşıya gelmiştim. Young, gençlerin işlediği suçları bir derste öğrencileriyle tartışmak için bunu kullanmaya çalıştıysa

da tartışma "pek ilerlemiyordu zira öğrenciler, iki çocuğun 'kötü' olduğu fikrinden hiç rahatsızlık duymuyor gibiydi. Bu sözcük, bütün tartışmaları başlamadan sona erdiriyordu" (Young 1996: 111). Kötülük tartışması karşısında bizi sessizliğe zorlayan, olayın ağırlığıydı. Young şöyle diyor: "Bu, yorumlanmayı *talep eden* bir olaydır. Ancak paradoksu, yorumlanmasını *yasaklayan* bir unsuru da taşımasında yatar. O halde bir olay olarak hem yorumlanma çağrısında bulunur hem de yorumu yasaklar" (Young 1996: 112). Yorum çağrısına yanıt versek de başarısızlığımız bize musallat olur. İşte bu başarısızlığın açtığı alan kötülük söylemi tarafından doldurulur. Bulger cinayetiyle ilgili medyanın söylemi, diyor Young, hayali bir suç yaratmıştır ve bu söylem kurban edilen ile kurban eden arasında hayali bir ikiliğe bölünür. Burada kurban, James Bulger, "çocukluğun temsilî ideallerinin" vücut bulmuş halidir, "çocukluğun masumiyetinin bir alegorisidir" (Young 1996: 115). Diğer taraftan, Thompson ile Venables karşı tarafı temsil eder: "Çocuklar arasında bir tür sapma, yarı çocuk veya hilekâr taklitçiler olarak gösterilirler. Venables ile Thompson, çocuk gibi *görünmekle* birlikte çocuk değildir: Bundan ziyade kötü yetişkinler veya kılık değiştirmiş canavarlar gibidirler" (Young 1996: 115). O halde problemin bir kısmı, önceki bölümde kaydettiğimiz gibi, bizi tehdit eden düşmanın, kurmaca dünyasına ait olan kaynakları kullandığını hayal etmemizdir öyle ki kurmaca ile gerçeklik arasındaki sınırlar silikleşir. Bu bölümün ilk kısmında, çocukların korku anlatılarında hem masumluğu ve hem de kötülüğü temsil etmeye başladıklarını görmüştük. James Bulger cinayeti etrafında medyanın takındığı tutum da bir korku anlatısı biçimini alır. Ayrıca, Julia Kristeva'nın argümanını, korkumuzun kaynağının çözülüp parçalanma ve muğlaklıkla (bize insan gibi görünen canavarlar) karşılaşma olduğu argümanını da görmüştük. Medyaya göre, "Thompson ile Venables çocuk *gibi görünse* de çocuk *değildir*." Dolayısıyla, son derece rahatsız edici figürlerdir.

Bu kötülük söylemi, hükümetin çocuklara yönelik adalet politikasında da kendine yer bulmuştur. John Pitts'e göre, cinayetin hemen sonrasında "altlardan gelen ve kültürümüzün temelinde yatan

disiplinsizliğin yarattığı dehşet nedeniyle" çocuk suçlulara olağan dışı bir ilgi gösteriliyordu (Pitts 2003: 3). Hem medya hem de hükümet, "toplumu rehin almış olan bu ergenliğe girmemiş 'süper predatör' fikrine odaklanmıştı" (Pitts 2003: 13). 1997'de, İçişleri Bakanı Jack Straw, on ila on dört yaşındaki çocukların doğruyu yanlıştan ayıramadığına ilişkin temel ilkenin açıkça yanlış olduğunu öne sürerek *doli incapax*'ı[1] kaldırdı. Pitts, aslında bunun *doli incapax*'a getirilen yanlış bir yorum olduğuna işaret ediyor: "... mahkemelerin, yasayı çiğneyen 14 yaş altındaki çocuklarla muamelelerinde, çocuklar yanlış yaptıklarını bilseler dahi, olgunlaşmamış olmaları sebebiyle, çocuğun suç işleme niyetinin bulunmadığı ve fiillerinin kendileri ve mağdurlar için doğuracağı sonuçları tamamen idrak etmedikleri varsayımıyla hareket etmesi gerektiğini ifade eder. Bu nedenle, ispat yükümlülüğü, suç niyeti bulunduğunu göstermesi gereken savcılık makamına aittir" (Pitts 2001: 176). On dört ile on yedi yaş arasında ispat yükümlülüğü, suç niyeti bulunmadığını göstermesi gereken sanık makamına aittir. Venables ile Thompson, bu saldırıyı gerçekleştirdiklerinde sadece on yaşında olsalar da, mahkeme *doli incapax*'ın onlar için geçerli olmadığına karar verdi ve yetişkinler olarak yargılandılar. Hükümet tarafından 1997'de atılan başka bir adım, çocuk sanıkların kimliklerinin kamuya açıklanmaması ilkesinin iptal edilmesiydi; çocuk mahkemelerine diledikleri takdirde "ifşa ederek kınama" yetkisi verildi. Dolayısıyla, bu davanın, çocukların ceza hukukunda gördüğü muamele üzerindeki etkisini görebiliriz. Pitts bunu "çocukluktan çıkarma" olarak ifade ediyor ve ekliyor "sorumluluk, kusurluluk ve cezalandırma ile ilgili değerlendirmeler bundan böyle çocuk adalet sistemi ve failleri için meşru bir mesele haline geldi" (Pitts 2001: 176).

Yaralı Ruhlar

Ancak Blake Morrison, küçük canavarlar yerine hasar görmüş çocuklar görüyordu ve mahkemeye neredeyse hiç sunulmasa da

1 Ceza ehliyetinin bulunmadığını ifade eden terim. (ç.n.)

görüşünü destekleyecek pek çok kanıt mevcuttu. Morrison'ın gözlemine göre, mahkemede ele alınan tek soru, çocukların yaptıklarının ciddi şekilde yanlış olduğunu bilip bilmedikleriydi: "Burada psikiyatristlerin, zihinsel rahatsızlığa değil entelektüel olgunluğa ilişkin kanıtlar sunmaları gerekir" (Morrison 1997: 88). "Çocukların aile geçmişleri, öğretmenleriyle ve akranlarıyla ilişkileri, psiko-sosyo-seksüel durumları" hakkında hiç bilgi sunulmadı (Morrison 1997: 94). Morrison şundan şikâyet ediyor: "Kanun, bu bilginin, bu Neden sorusunun bastırılmasını gerektirecek şekilde düzenlenmiş. Bir çocuk ölüp simge haline geldi. Bir ulusun vicdanının yatıştırılması gerekiyor. Sorumlulukla ilgili ince detaylar mevzu edilemez" (Morrison 1997: 169). Liverpool'da yaşayan, cinayeti ve mahkeme sürecini köşesine taşıyan gazeteci Mark Thomas, 1993'te yayımlanan *Every Mother's Nightmare: The Killing of James Bulger* kitabında kendi açıklamasını sunmuştur. İki çocuğun kötü oldukları görüşüne açıktır: "Yoksunluk, kötülüğe mazeret değildir. Bir çocuğun bu kadar erken bir dönemde nasıl bu kadar kötüleşebileceğini de hiç açıklamaz. Robert Thompson, altı erkek kardeşin beşincisiydi. Babası, 1988'de, Robert beş yaşındayken aniden evi terk etmiştir ve ebeveynleri arasında şiddet dolu bir ilişki olduğuna dair kanıtlar mevcuttur (Smith 1994: 156). Eşi aileyi terk ettikten sonra Ann Thompson kendini alkole verdi, düzenli olarak dışarı çıkıyordu ve altı çocuğunu öylece bırakıyordu. Genellikle çocukları, o zaman on yedi yaşında olan en büyük kardeşe emanet ediyordu ve o da yanlış bir şey yapmaları halinde çocukları dövüyordu" (Thomas 1993: 37). Kardeşler arasındaki ilişki de şiddet doluydu, her biri küçüğüne zorbalık yapıyordu. Robert, en küçük kardeş Simon'a sürekli zorbalık yapıyordu. "Anneleri pek az ilgi gösterir gibi görününce çocuklar da düzenli bir şekilde okulu asmaya başlamıştı. Thompson'lar, problemli bir aile olarak bölgede kötü bir ün kazanmıştı. Çocuklar bakımsızdı, anneleri de kendini alkole vurmuştu..." (Thomas 1993: 37). Nihayet, en büyük iki kardeş koruma altına alındı ve onlardan sonra gelen Arnold esas bakıcı oldu. Yaşça sonra gelen kardeş de koruma altına alındıktan sonra Robert okulu asıyor, "günlerini dükkânlardan hırsızlık

yaparak ve haylazlıkla geçiriyordu. Robert, okulda elinden geleni yapmaya çalışan iyi bir çocuk olan Simon'a da zorbalık yaparak onu da okulu asmaya zorluyordu" (Thomas 1993: 37). Sonunda Arnold, annesinin rızasıyla korumaya alındı. Ancak komşular, ailenin istisnai olmadığını söylüyorlardı ve Ann Thompson, Mayıs 1992'de başka bir babadan yedinci çocuğunu dünyaya getirdikten sonra toparlanmış görünüyordu, ailesinden geriye kalanlar en azından bir süreliğine daha istikrarlı bir hale kavuşmuştu.

Jon Venables da "dağılmış bir yuvanın ürünüydü" ve "mutsuz bir çocukluk" geçirmişti (Thomas 1993: 40). 1982'de dünyaya gelmiş, ebeveynleri 1985'te boşanmıştı. Öğrenme güçlüğü yaşayan büyük erkek kardeşi ve küçük kız kardeşi, özel eğitim veren bir okula gidiyordu ve "erkek kardeşi ile kız kardeşi 'geri' oldukları için ona hem yaşadığı sokakta hem de okulda rahat verilmiyordu" (Thomas 1993: 40). 1991'e gelindiğinde, okuldaki davranışları ciddi bir kaygı sebebiydi; okulun psikoloji servisi tuhaf davranışların ne olduğunu şöyle aktarır: "Jon'un o zamanki sınıf öğretmeninin hatırladığına göre Noel tatilinden sonra davranışları epey tuhaflaşmıştı. Öğretmeni polise şunları söylemiş: 'Sandalyesine oturup masayı iki eliyle tutuyor, ileri geri sallanarak inlemeye ve garip sesler çıkarmaya başlıyordu' ... Bazen başını muhtemelen canı yanıncaya kadar mobilyalara vururdu. Sınıftaki diğer çocukların ders dışındaki zamanlarda kendisiyle uğraşıp durduğundan ağlayarak yakınırdı" (Thomas 1993: 41). Okul gezisine katılması yasaklandıktan sonra davranışları daha da kötüleşti. "Duvarları takip ederek sınıfta dönüyor, resimleri ve tabloları aşağı indiriyordu. Sıraların arasına öyle bir şekilde uzanıyordu ki öğretmeni onu çıkaramıyordu. Bazen bilerek kendisini makasla kesiyor veya çoraplarında delikler açıyordu. Yüzüne kâğıt yapıştırıp eline geçirdiği her şeyi sınıftaki diğer çocuklara fırlatıyordu. Bir sefer, davranışı nedeniyle sınıftan atıldığında, koridor boyunca bir şeyler fırlatmaya başladı" (Thomas 1993: 41-2). Nihayet, on iki inçlik bir cetvelle başka bir çocuğa saldırarak onu boğmaya kalktı (Thomas 1993: 42). Okuldan uzaklaştırılarak başka bir okula, kendisinden bir yaş küçüklerin bulunduğu bir sınıfa nakledildi. Thompson da 1989'dan beri o okula gidiyordu ve

Eylül 1991'de ikisi de kendilerinden bir yaş küçük çocukların bulunduğu aynı sınıfa yerleştirildi (Thomas 1993: 43).

Yeni okulda Jon'un davranışları iyiye gitti ve ne o ne de Robert Thompson sorun yaratan çocuklar olarak ön plana çıktı (Thomas 1993: 44). Özel eğitim okullarında "uyumsuz" çocuklarla on altı yıllık tecrübeye sahip, 53 yaşında bir erkek olan öğretmenleri, Jon'a özel ilgi gösterdi (Thomas 1993: 43). Ertesi yılki öğretmeni, Jon'u "yıkıcı ve garip" bulan bir kadındı ancak "diğer öğrencilerden daha büyük bir sıkıntı yaratmadığını" söylüyordu (Thomas 1993: 45). Fakat Jon'un önceki okulunda göze battığını hatırlamamız gerekir. David James Smith, on dört yıllık tecrübeli öğretmeninin "Jon gibi bir öğrenciyle karşılaşmadığını" belirtiyor (Smith 1994: 146). Ne var ki okulu asma alışkanlığı yeni okulunda kötüye gitmişti. Kasım 1992'de, iki çocuk da teneffüslerde ve öğle yemeklerinde, hatta tuvalete giderken dahi gözetim altında tutuluyordu. Robert Thompson'ın buna yanıtı okula hiç gelmemek oldu ve bu esnada küçük kardeşi Simon'a ciddi şekilde zorbalık yapıyordu (Thomas 1993: 48). Thomas şu gözlemde bulunuyor: "Bu kadar küçük yaşlardaki çocukların başka birini *öldürebilmesi* son derece alışılmadık bir durumdur. Ancak davranışlarının çoğu, daha büyük çocuklarda ve yetişkinlerde bu tür suçları araştıranların aşina olduğu örüntülere uygundur" (Thomas 1993: 161).

Cinayetle ilgili iki soru hiçbir zaman tatmin edici şekilde yanıtlanmadı. Birincisi, iki çocuğun o gün cinayet planıyla yola çıkıp çıkmadığıydı. James Bulger'ı öldürdükleri gün başka küçük çocukları kaçırmaya çalıştıklarına dair kanıtlar bulunmaktadır; daha önce de Robert Thompson ve başka bir çocuk, küçük kardeşi Simon'ı bir kanalın kıyısına götürüp dövdükten sonra orada terk etmiştir (Thomas 1993: 164-5). Thomas, cinayetten önceki gün, Jon Venables'ın özellikle huzursuz davranışlarının öğretmeni tarafından fark edildiğini bildiriyor ve şöyle akıl yürütüyor: "Bu, çocuğun hain bir planı uygulayacak olmanın heyecanına kapıldığını gösteriyor olabilir mi?" (Thomas 1993: 165). Yanıtlanmayan diğer soru ise suçun cinsel motivasyonla işlenip işlenmediğiydi. James'in altındaki kıyafetler çıkarılmıştı ama cinsel müdahalede bulunulduğunu gösteren bir kanıt

yoktu. Cinayetten sonra fakat duruşmadan önce Thomas, Liverpool Üniversitesi'nde adli klinik psikoloji alanında ders veren ve Ian Brady gibi ülkenin en tehlikeli psikopatlarından bazılarına ev sahipliği yapan güvenli bir serviste çalışma yürüten David Glasgow ile bir mülakat yaptı (Thomas 1993: 165). Glasgow cinsel bir motivasyonun mevcut olduğundan şüpheleniyor (Thomas 1993: 174-5) ve ölümün asıl amaç olmayabileceğini bildiriyordu. "İstismar, aşağılama veya cinsel istismar sürecini çeşitli nedenlerden dolayı istemiş olabilirlerdi. Zorluk, olayın tırmanışına kendilerini nasıl kaptırdıklarıyla ilgili" (Thomas 1993: 176). Glasgow, insanların birlikte hareket ettiği durumlarda, harekete dahil olan bireylerin anormalliğinin azaldığına da işaret ediyor. "Özellikle ergenlik öncesi çocuklar ve ergenler birlikte hareket ettiklerinde, çoğu zaman yetişkinleri dehşete düşüren gayet ciddi şeyler yaparlar ve insanları öldürmek de buna dahildir. (...) Birey olarak psikopatlık seviyeleri genellikle o kadar yüksek değildir" (Thomas 1993: 165). Ancak sorunları ne olursa olsun, kimsenin Thompson ve Venables'ın cinayet işleyeceğini beklemediği de ortadadır. Bunun bir nedeni, elbette çocukların nadiren cinayet işlemesidir. Başka bir önemli nedeni de yetkili makamların elinde çok az bilgi olmasıdır. İki aile, destek ve yardım tekliflerine karşı isteksizdi ve çocuklar çoğu zaman tehlikeli suçlular olarak göze çarpmalarına yol açabilecek davranış sorunları sergilemiyordu. Cinayetten sonra dahi ne olduğu ve bunu neden yaptıklarıyla ilgili pek az şey açıkladılar; genel olarak ikisi de birbirini suçluyordu ve cinayetin sorumluluğunu reddediyordu. Elbette hiçbir cinsel motivasyonu kabul etmediler, ancak tabii herhangi bir motivasyonu dile getirecek kadar anlayabilmeleri de bunu kabul etmeleri kadar düşük bir ihtimaldir.

Gerçek şu ki Venables ile Thompson, çocukları son derece vahşi eylemlerde bulunma riskiyle karşı karşıya bırakan psikolojik, hasar verici kültürel ve toplumsal faktörleri tespit eden araştırmaların gösterdiği örüntülere uymaktadır. David James Smith, cinayet hakkındaki kitabında şöyle yazar: "Bu alandaki sınırlı araştırmalar, cinayet, katliam, tecavüz, kundaklama gibi ciddi suçlar işleyen çoğu gencin ortak bir yönü olduğuna işaret ediyor. Çocukken fiziksel veya cinsel istismar ya da bunlarla birlikte duygusal istisma-

ra uğramışlardır. Ancak ciddi suç işleyen gençlerin tamamı istismara uğramış değildir, tıpkı istismar edilen gençlerin tamamının ciddi suçlar işlememesi gibi. Yine de problem burada yatıyor" (Smith 1994: 1). Şu halde, "kötülüğe ve dolayısıyla cinayete yönelik genetik veya doğuştan gelen yatkınlık" (Heckel ve Shumaker 2001: xx) tezine karşı çıkan bir tez, bunların toplumsal, kültürel ve psikolojik anlamda hasar görmüş kişiler olduklarıdır. Robert Heckel ve David Shumaker'ın ergenlikten önce cinayet işleyen Amerikalı gençler üzerinde yaptıkları çalışmada takip ettikleri tez budur. Onların sorduğu soru, bu çocukların psikotik olup olmadıklarıdır (Heckel ve Shumaker 2001: 32-3). 1990 yılında yapılan bir çalışmada, bu faillerin çoğunun psikotik olmadıkları bulunmuştur. Fakat diğer çalışmalar "çok düşük seviyede psikotik semptomatolojinin" varlığını doğrulamıştır (Heckel ve Shumaker 2001: 33). Bununla birlikte, 1995'te yapılan bir çalışmada, cinayet işleyen gençlerin beşte üçünde yüksek seviyeli psikoz ve şizofreni semptomları bulundu. Heckel ve Shumaker, bunların küçük bir kısmının tanı almasına rağmen, büyük bir çoğunluğun semptom öyküsüne sahip olduklarını savunmaktadır. Çoğu psikotik bozukluk tanısı alacak kriterleri karşılamasa da buradaki örüntü, "yüksek seviyede psikotik düşünme" örüntüsüdür. Çocuklara psikoz tanısı koymadaki sorunlardan biri, "yetişkinlerde kuruntulu veya en hafif tabiriyle bozuk olarak görülebilecek düşüncelerin çocuklarda ne ölçüde makul karşılanabileceği meselesidir. Örneğin, nedensellik öncesi düşünme, animizm, fantezi veya yetişkinlerde tanısal değer içeren bazı halüsinatif deneyimler, normal çocuklarda çoğu zaman görülmektedir" (Heckel ve Shumaker 2001: 33). Şizofreni ve psikoz bozukluğuna ait bu semptomların yanı sıra, yüksek seviyede madde kullanımı, davranış bozukluğu, depresyon, ayrılma kaygısı bozukluğu, normalden düşük IQ puanı ve öğrenme güçlükleri, 1995'teki çalışmada bulunan diğer faktörlerdi (Heckel ve Shumaker 2001: 34-6). Ayrıca bu faktörler arasında epilepsi, ciddi kafa travmaları, anormal EEG[1] raporları gibi önemli nörolojik anormallikler

1 Elektroensefalogram (ç.n.)

ve "diğer nörolojik güçlükler" vardı (Heckel ve Shumaker 2001: 36). Heckel ve Shumaker'e göre, psikologlar cinayet davranışını öngörebilecek bir konumda bulunmamalarına rağmen, "cinayet eylemlerinde bulunma riski taşımayanlarla karşılaştırıldığında, bu riski taşıyan çocukların kişilik oluşumunda, algısal işleme kapasitelerinde ve başa çıkma mekanizmalarında önemli ve ölçülebilir farklılıklar olması muhtemeldir" (Heckel ve Shumaker 2001: 39).

Psikotik bozukluğa işaret eden kanıtların yanı sıra, toplumsal ve aile geçmişiyle ilgili olup önem taşıdığı ortaya çıkan başka faktörler de vardı. İlki, aile sorunlarıyla ilgiliydi: "Literatürdeki en tutarlı bulgulardan biri, cinayet işleyen gençlerin çoğunun olumsuz ailevi faktörler içeren bir geçmişe sahip olmasıdır" (Heckel ve Shumaker 2001: 40). Yoğun şekilde öne çıkarılan sekiz faktör şöyledir: "Fiziksel istismar, cinsel istismar, bakıcının ruh halinde ve/veya ikamet durumundaki istikrarsızlık, babanın yokluğu, ebeveynlerin alkol veya uyuşturucu kullanması, ebeveynlerin psikiyatri geçmişi, ebeveynlerin sabıka durumu ve hane içi şiddet" (Heckel ve Shumaker 2001: 40). Fiziksel istismar en önemli değişken olup bunu hane içi şiddet takip ediyordu. Heckel ve Shumaker, bu faktörler ve gençlerin işlediği cinayetler arasındaki bağlantı hakkında iki genel teori sunarlar. Birinci teori, zaman içinde bakım ve eğitim yoluyla yeterli düzeyde sosyalleşememe ve "kısa yoldan tatmin ihtiyacının dönemsel saldırganlık patlamalarına neden olarak uç vakalarda cinayete yol açabilmesine" odaklanır (Heckel ve Shumaker 2001: 40). İkincisi, çocukların gördüklerini taklit ettiklerini savunur: "İstismara uğrayan ve şiddete tanık olan bir çocuk, kontrolsüz ve şiddet içeren şekilde davranmanın beklenti dahilinde olduğunu öğrenir" (Heckel ve Shumaker 2001: 40). Bu öğrenilmiş davranış, çocuğun nörolojik savunmasızlığıyla birlikte, "evlerinde tekrarlayan şiddete tanıklık etmenin getirdiği hüsrandan bunalan çocukların cinayet riskini artırmaktadır" (Heckel ve Shumaker 2001: 40).

Heckel ve Shumaker, onu cinayet işleyen ve evde saldırgan davranışlar sergileyen, ergenlik öncesindeki on bir çocuktan oluşan bir örneklemi ele alır (Heckel ve Shumaker 2001: 42-6). "Belki de en etkileyici bulgu, özellikle diğer çocuklara karşı zalimce davranışlar

sergileyen ergenlik öncesi çocukların bu kadar yüksek bir oranda bulunmasıydı" (Heckel ve Shumaker 2001: 44); bu oran yüzde 82 seviyesindeydi. Heckel ve Shumaker şu yorumda bulunuyor: "Küçük çocuklarda cinayet davranışının 'kendi kendine ortaya çıkmadığı' görülüyor; daha çok, söz konusu korkunç eylemlerin öncesinde zalimce ve saldırgan davranışlardan oluşan bir geçmişin olduğu görülmektedir" (Heckel ve Shumaker 2001: 45). Bunun yanı sıra, örneklemin yüzde 91'inin erkek bakımverenle ilişkisi olumsuzdu ve yüzde 82'si fiziksel-duygusal istismardan mustaripti. Heckel ve Shumaker şunu bildiriyor: "Ergenlik öncesi çocukların yaşadığı evlerin çoğu, en iyi ihtimalle olan bitenin öngörülemediği, çocuğun sürekli bir şekilde başlıca erkek bakımverenin şiddetine tanık olma veya maruz kalma riskini özellikle taşıdığı ortamlar olarak tanımlanabilir" (Heckel ve Shumaker 2001: 45). Bu korelasyonu üçüncü bir teori açıklayabilir: "İstismarcı aile ortamlarında büyüyen çocuklar yoğun psikolojik baskı yaşamakta, bu baskıyı yapıcı yollardan giderme şansına sahip olamamaktadır; bu durum, belirli koşullarda son derece saldırgan davranışlara yol açar." Heckel ve Shumaker'e göre "bu baskı aile içi cinayette etkili bir faktördür" (Heckel ve Shumaker 2001: 45). Başka bir deyişle, istismara tanıklık eden veya istismara uğrayan çocuklar belli bir doygunluk noktasına, bir kırılma anına varırlar.

Diğer bazı çevresel faktörler de etkili olur (Heckel ve Shumaker 2001: 46-50). Bunlardan biri, ateşli silahlara erişim ve çete üyeliğidir. Bir diğeri de medyadaki şiddete maruz kalmaktır. Sonuncusuyla ilgili olarak Heckel ve Shumaker şu sonuca varır: "Ciddi miktarda veri, medyadaki şiddete maruz kalmanın belirli koşullarda çocuklarda saldırganlığa neden olabileceğini ve yetişkinlikte suç davranışıyla korelasyon sergileyebileceğini göstermektedir" (Heckel ve Shumaker 2001: 49). Ancak "kanıtlanması zor olan konu (...) televizyondaki şiddet ile çocukların gerçek hayatta şiddet içeren kriminal davranışları arasındaki neden-sonuç bağıntısıdır" (Heckel ve Shumaker 2001: 49). Sonuçlar, televizyondaki şiddete maruz kalmak ile "simülasyon altındaki saldırgan davranışlar" (laboratuvar koşullarındaki davranışlar) ve "minör [suç teşkil et-

meyen] saldırgan davranışlar" arasında belli bir bağlantı gösteriyor olsa da, suç teşkil eden şiddet dahil olmak üzere "yasa dışı faaliyetler" ile aradaki bağlantı pek zayıftır (Heckel ve Shumaker 2001: 49). Araştırma, "medyadaki şiddete maruz kalmak ile çocukların gerçek hayatta şiddet içeren davranışları arasında güçlü bir ilişki bulunmadığına" işaret etmektedir (Heckel ve Shumaker 2001: 49). Yine de Heckel ve Shumaker'a göre, medyadaki şiddetin "duygusal problemler, saldırgan davranış problemi ve/veya bilişsel problemlerden hâlihazırda mustarip olan çocukların şiddet içeren davranışlarını" etkilemesi yine de mümkündür (Heckel ve Shumaker 2001: 50). Fakat burada kanıtlar yetersizdir. Bununla birlikte, bir deney kapsamında araştırmacılar, "duygusal rahatsızlık yaşamayan kontrol grubundaki çocuklara kıyasla, duygusal rahatsızlık yaşayan çocukların saldırganlık içeren televizyon programlarını daha fazla izlemeye meyilli olduklarını, saldırgan karakterleri daha fazla tercih edebildiklerini, televizyonda resmedilen şiddetin gerçek olmadığını anlamada daha fazla zorlanabildiklerini [Jon Venables'ın babasının eve getirdiği Kung Fu videolarını izlediğini, 'onları gördüğünde gerçek sanıp ağladığını' not edelim (Smith 1994: 176)] ve laboratuvar koşullarında saldırgan içeriğe maruz kaldıklarında başka çocuklara zarar vermeye daha istekli olduklarını" göstermiştir. Buna karşın, "gerçek ortamlarda, şiddet görüntüleri olsun şiddet barındırmayan görüntüler olsun televizyon izlemenin, anti-sosyal davranışa neden olma açısından hiç televizyon izlememeye denk olduğunu" bulmuşlardır (Heckel ve Shumaker 2001: 50). Heckel ve Shumaker şöyle diyor: "Belki varılabilecek en güvenli sonuç, bugüne kadar televizyondaki şiddet ile ergenlik öncesi çocukların cinayet davranışları arasında bir bağlantı ortaya konamadığıdır" (Heckel ve Shumaker 2001: 50).

Genel olarak, Heckel ve Shumaker, araştırmaların cinayet eylemlerine *katkıda bulunan* faktörleri ortaya koymasına rağmen *neden-sonuç bağıntısının* o kadar net olmadığına işaret eder. Bununla birlikte, "bazı uç şiddet eylemlerinin, sadece literatür taramamızda sunulan belirli problemlerin bazılarını veya çoğunu sergileyen çocuklarda görüldüğü de doğrudur" (Heckel ve Shumaker 2001:

158). Ergenlik öncesi çocuklarda öne çıkan faktörler, "fiziksel ve duygusal istismar, baba veya erkek bakımverenle olumsuz ilişki, isyankâr veya muhalif davranış, istikrarsız ortam, başka çocuklara zulmetme, yalnızlık ve ailedeki psikiyatrik problemlerdir" (Heckel ve Shumaker 2001: 158). Garbarino ve Eckenrode, tüm çocukların evrensel bakımı için üç temel alan tespit etmiştir (Heckel ve Shumaker 2001: 159): Koruyucu sağlık hizmetine erişim, eğitim, giyim, bağışıklık ve diş sağlığı; yetişkinler tarafından yeterli düzeyde sağlanan ilgi ve gözetim; ilgi gösteren bir yetişkinle kurulan kalıcı ilişki. Heckel ve Shumaker şöyle diyor: "Bu gereksinimler, istismarın engellenmesi için gerekli bir üçlüdür. Aynı ölçüde, şiddetin ve nihai sonucu olan cinayetin engellenmesi için de hedeftirler" (Heckel ve Shumaker 2001: 159). Negatif aile dinamikleri ve topluluktan destek görmeme gibi iki önemli genel faktör ele alınmalıdır. Heckel ve Shumaker Boulder Colorado Üniversitesi'nin Şiddet ve Şiddeti Önleme Çalışmaları Merkezi ile Çocuk Adaleti ve Çocuk Suçlarını Önleme Bürosu sponsorluğunda yürütülen başarılı programları örnek verir (Heckel ve Shumaker 2001: 145); bunların arasında zorbalığı önleme programı, altı ila on sekiz yaşındakiler için mentörlük programı ve aile terapisi programı bulunur. "Bu tekniklerin ve söz konusu girişimlerden çıkarılan derslerin devletler ve topluluklar tarafından uygulanması, şiddetin önlenmesinde büyük bir adım teşkil edecektir" (Heckel ve Shumaker 2001: 159).

Katharine D. Kelly ve Mark Totten, Kanada'da 2002 yılında yayınlanan benzer bir çalışma gerçekleştirerek cinayet işleyen on dokuz genci incelemiştir. Kelly ve Totten şu yorumda bulunuyor: "Hayatları ve deneyimleri çeşitlilik gösterse de ortak bir noktaları vardı: Hepsi zarar görmüş mağdurlardı": Çocuk istismarı, ilgisizlik, ebeveyn şiddetine maruz kalma, bağımlı ebeveynler, akıl hastası veya bizzat suça karışmış ebeveynler. Başka bir ortak özellik de öğrenme zorluklarıydı ve "Uzun süre sataşmadan ibaret olduğu düşünülen zorbalık da gençlerimizin çoğuna zarar vermiştir. Bu gençler, alımsız, nispeten az zeki, görünür azınlık gruplarına mensup veya erkek ya da kadın için geçerli toplumsal cinsiyet standartlarını karşılamayan kişilerdi" (Kelly ve Totten 2002: 247).

Ailede çatlama (boşanma, ebeveynlerin terki, ziyarete gitmemesi) ve olumsuz toplumsal ortamlar (yoksulluk, topluluk temelli şiddet, uyuşturucuya maruz kalmış ve zarara uğramış olma), toplumsal, kültürel ve psikolojik zarar için gerekli bağlamı sağlamıştır. "Travma onlarda berbat bir duygusal iz bırakmıştır. Utanç, öfke, korku, hüsran, nefret ve güçsüzlük duyguları, suçlularımızın paylaştığı duygulardı" (Kelly ve Totten 2002: 248). Bu gençler, "kendilerini korumak, toplumsal statülerini yükseltmek, özgüvenlerini artırmak, güçlü hissetmek, korkunç durumlardan kaçmak ve dünyalarını anlamlandırmak için" söz konusu olumsuz hisleri çeşitli davranışsal tepkilere dönüştürmüş, "hepsi şu veya bu ölçüde şiddete başvurmuştur" (Kelly ve Totten 2002: 248).

Bu gençlerin hüsran duygularına yanıt olarak anti-sosyal davranışı *seçtiklerini* kabul etmek önemli olmakla birlikte, şunu kabul etmek de en az bu kadar önemlidir: "Seçimleri koşullanmıştı. Bazılarının davranışları, aile üyeleri, topluluk üyeleri, akranlar gibi etrafındakileri model alırken diğerleri eril idealleri veya şiddete atfedilen toplumsal değeri taklit etmiştir. Diğer bir kısım ise ruh hastalığı, beyin hasarı ve entelektüel kapasitenin düşüklüğü nedeniyle toplumcu veya olumlu kararlar alma konusunda sınırlı kapasiteye sahipti" (Kelly ve Totten 2002: 248). Kelly ve Totten şöyle devam ediyor: "Çoğu katılımcı, yaşadıkları sıkıntılar karşısında anti-sosyal tepkiler geliştirmişti. Çoğu zorbalığa maruz kalmıştı, bazıları zorbaydı; çoğu kendinden nefret ederek öz yıkım niteliği taşıyan davranışlarda bulunuyordu; çoğu otoriteye karşı çıkıyor, yetişkinlerle güven ve bağ tesis edemiyordu. Başka bazıları ise içine kapanmıştı. Az sorun sergiliyor, genellikle okulda bulunuyor ve yasayla çatışmıyorlardı" (Kelly ve Totten 2002: 248). Bu ikinci yön, otoritelerin etkin müdahalesini zorlaştırmıştır zira "bazıları ciddi problemler yaşıyor gibi görünmüyordu, hatta görünürde hiç ciddi problemleri yoktu" (Kelly ve Totten 2002: 249). Müdahale girişimleri, yardım edilmek istenenlerin iş birliği yapmaması nedeniyle çoğu zaman etkili değildi. "Bazıları, başlarına gelenleri veya yaşamakta oldukları şeyleri açıklamayı reddediyordu. Islahevine alınmaktan veya başlarına dert açmaktan korkuyorlardı. Bazıları

birden fazla tanı almıştı ve tedaviler etkisiz olmuştu. Ebeveynler veya yasal vasiler sıklıkla desteğe başvurmuyordu ve doğru müdahaleleri takip etmede yetersiz kaldılar. Katılımcılar da yardım almaya direniyordu. Tedavi edilmek, 'problem' olarak görülmek istemiyorlardı" (Kelly ve Totten 2002: 249).

İncelediklerı örneklere "yaşam seyri" perspektifiyle yaklaşan Kelly ve Totten, çalışmalarının "'katil' basmakalıbına meydan okuduğu ve katılımcılarımıza zarar veren veya yardımcı olan faktörlerin anlaşılmasını bu kalıbın yerine geçirdiği" sonucuna varmıştır (Kelly ve Totten 2002: 252). Bulguları, "cinayet işleyen çocukların tercihlerinin ne denli koşullanmış olduğunu ve ergenliklerinin, kişisel geçmişlerinin ve içinde yaşadıkları koşulların yaptıklarına katkıda bulunduğunu" göstermektedir (Kelly ve Totten 2002: 252). Bu gençler, "duygusal, fiziksel ve cinsel zarara tepki olarak, cinayet işleme riskini doğuran davranış örüntüleri geliştirmişlerdir" (Kelly ve Totten 2002: xi). Kendi seçimleriyle öldürmüşler, bulundukları koşullara şiddetle karşılık vermeyi seçmişlerdir fakat bu koşulların ciddi şekilde kısıtlı olduğu anlaşılmalıdır: "Gençler katil doğmaz. Daha çok yaşamlarının seyrinde, duyguları, duygularına verdikleri tepkiler ve davranışsal seçimleri bir araya gelerek onları cinayetlerin meydana gelebileceği durumlara sokar" (Kelly ve Totten 2002: 5). "Canavarlık" tezinin kaçırdığı veya görmezden gelmeyi tercih ettiği en kritik nokta belki de budur. Cinayet işleyen diğer çocuklar gibi Thompson ve Venables da katil doğmadı. Katil oldular. Katil olmaları da çocukları aşırı şiddet içeren eylemlerde bulunma riskiyle karşı karşıya bırakan süreçlerin, deneyimlerin ve koşulların tespit edilebileceğini, açıklanabileceğini ve bu eylemlerin arka planı olarak anlaşılabileceğini göstermektedir. Literatürdeki başlıca çalışmalar da aynı önemli faktörleri tespit etmektedir. Yoksulluk "gençlerin aşırı şiddete yönelmelerini kolaylaştıran koşullar oluşturur" (Kelly ve Totten 2002: 6-7). Araştırma, "erkek çocukları erkek olacak şekilde sosyalleştirme şeklimizin, şiddet içeren davranışlarda bulunma riskini artırdığına" işaret ediyor (Kelly ve Totten 2002: 9). Katı, geleneksel toplumsal cinsiyet inançları, kişileri güçsüz kılan faktörlerle bir araya geldiğinde şiddet riskini artırır. "Bu

genç erkekler çoğu zaman diğer insanlar ve içinde bulundukları koşullar karşısında 'saygısızlığa maruz kalmış', ayıplanmış ve aşağılanmış hissettiklerini belirtir" (Kelly ve Totten 2002: 10). Olumsuz ailevi koşullar da her zaman mevcuttur: "Aile içi şiddete, çocuk istismarına ve ilgisizliğe maruz kalma, bireyin ergenliğinde ve yetişkinliğinde şiddete başvurmasıyla korelasyon içerir. İhmal, yoksunluk ve şiddete tanık olma (...) bunların tamamı gençlerin cinayete karışma riskine katkıda bulunur" (Kelly ve Totten 2002: 12).

Birleşik Krallık'ta, genel anlamda çocukların işlediği suçlar hakkında benzer çalışmalar yapılmıştır. 1993 yılında, David Utting, Jon Bright ve Clem Henricson, *Crime and the Family: Improving Child-Rearing and Preventing Delinquency* [Suç ve Aile: Çocuk Terbiyesinin Geliştirilmesi ve Çocukların İşlediği Suçların Önlenmesi] adlı bir rapor hazırladı; bu raporda, eldeki önemli "uzun vadeli" çalışmaları incelediler (Utting ve ark. 1993: 11-13). Bu incelemelerde, çocukların işlediği suçları öngören beş faktör tespit edildi: Bunlar, sekiz ile on yaş arasındaki çocukların kötü davranışları; ekonomik yoksunluk; ailede suç işleme durumu; ebeveynlerin kötü muamelesi ve okulda başarısızlıktı (Utting ve ark. 1993: 12-13). Aileye gelince, kritik olan yapı değildi ve tek ebeveynliğin veya boşanmanın bir faktör olduğunu gösteren kanıt yoktu. Bundan ziyade, ebeveynliğin kalitesi ve yetersiz gözetim, kayıtsızlık ve ihmal, ebeveynler arasındaki çatışmalar ve suç teşkil eden davranışlar sergileyen ebeveynlerin varlığı etkili birer faktördü (Utting ve ark. 1993: 19-22). Yazarlar bunun "tek tek çocukların ve ailelerinin seçilip suç olasılığı teşkil eder şekilde etiketlenmesi gerektiği veya etiketlenebileceği anlamına gelmediğini" vurgularlar (Utting ve ark. 1993: 17). Bir taraftan, eldeki tüm kanıtların "aile ve toplumsal faktörlerin çocukların işlediği suçlar açısından özel önem taşıdığına dair bir anlayış" sunduğunu belirtirken, diğer taraftan "istatistiksel olarak 'risk taşıdığı' bilinen çocukları ve ebeveynlerini damgalamak için fazla hevesli bir suç önleme programının yol açabileceği tehlikelere" karşı uyarırlar (Utting ve ark. 1993: 18). Çocukların işlediği suçlara yönelik daha zorlayıcı bir yaklaşımın doğuracağı etkinin "ebeveynler ile ergenlerin hâlihazırda zor olan

ilişkilerini kötüleştirebileceğine" dair kanıtlar bulunmaktadır; "[a]yrıca aile içi gerilimleri yoğunlaştırarak aileden kopmaların artmasına neden olabilir" (Utting ve ark. 1993: 62). Yazarlar aşağıdaki unsurları içeren bir önleme programı öneriyorlar (Utting ve ark. 1993: 74): Genel: Aile planlama ve okullarda aile yaşamı eğitimine hazırlık; doğum öncesi ve doğum sonrası bakım destek ve tavsiye ağları; ebeveyn eğitimi hakkında ulusal çapta kitlesel medya kampanyaları; ebeveynlik becerileri hakkında eğitim kurslarına erişim; çalışmayı tercih eden tüm ebeveynlere kaliteli ve uygun fiyatlı çocuk bakım hizmeti; kaliteli okul öncesi eğitim; ilk ve ortaokullarda asgari okuma/matematik becerilerini sağlayan etkili programlar; okullarda zorbalığın engellenmesine yönelik stratejiler. Mahallede: Ebeveyn ve çocuk kulüpleri gibi hizmetler sunan açık erişimli aile merkezleri, oyun grupları, oyuncak kütüphaneleri, ebeveyn eğitimi, mali danışmanlık, okul sonrası kulüpleri, aile terapisi, aile içi şiddet gibi özel konularda özel grup çalışması; sağaltıcı tasarım işleri ve suç oranı yüksek bölgelerin yönetiminde iyileştirmeler; toplum destekli polislik; çocuklar ve gençler için kulüpler ve tatil etkinlikleri; ebeveynlerin aile merkezlerinin, okulların ve topluluk projelerinin yönetimine katılımı. Evde: Küçük çocukların yanı sıra bebekli ailelere yapılan sağlık ziyaretlerinin kapsamının genişletilmesi; arkadaşlık, çocuk bakıcılığı ve diğer sosyal yardım hizmetleri; aile destek gönüllüleri, aile koruma hizmetleri.

Ancak devlet politikası raporda tavsiye edilen doğrultuda ilerlememiş, bunun yerine James Bulger cinayetinin ardından çocukların işlediği suçlara karşı toplumda yükselen rahatsızlığa yanıt vermiştir. Asıl sorun, toplumsal yoksunluğun etkileri değil, "minik canavarların" sayısındaki artıştır. 1998 tarihli Suç ve Kargaşa Yasası kapsamında, İşçi Partisi hükümeti Utting ve çalışma arkadaşlarının tehlikesine dair uyardığı yetkileri almıştır. Yasa, "suç işlememekle birlikte suç işleyebileceği değerlendirilen, cezai ehliyet yaşının (10) altındaki çocuklar ve gençlere karşı önleyici resmi müdahalede bulunulmasına izin vermektedir" (Pitts 2001: 169). Bu müdahaleler sivil önlemler olsa da ihlal edilmeleri halinde cezai yaptırımlar uygulanabilir. Örneğin, mahkemece tayin edilen ebeveynlik emir-

lerine uymamak, 1.000 £ para cezası veya altı ay hapisle sonuçlanabilir. Pitts, bu türden agresif bir yaklaşımın durumu daha da kötüleştireceği konusunda *Crime and the Family* [Suç ve Aile] eserinin yazarlarına katılmaktadır. "Suç ve Kargaşa Yasası'nın (1998) getirdiği adli ve idari düzenlemeler, daha küçük yaştaki ve daha sorunsuz çocukların ve gençlerin çocuk adalet sistemine çekilmesi, pek etkili görünmeyen ıslah edici müdahale biçimlerine tabi kılınması ve bunun sonucunda, Hapishaneler Başmüfettişi Sör David Rowbotham'ın 18 yaşın altında olan herkesin hemen çıkarılması gerektiğine inandığı yarı açık kurumlara daha fazlasının girmesi açısından tehdit oluşturmaktadır" (Pitts 2001: 188-9).

Devlet politikası, *Suç ve Aile* raporunda belirtildiği gibi aileye odaklanmakla birlikte bu odak, "problemli" ailelerin şeytanlaştırılması şeklini almıştır. Pitts'e göre, araştırmalar bir faktör olarak aileye işaret etse de mesele diğer önemli faktörler bağlamında görülmelidir; buna rağmen aile, devletin gözünde gençlerin işlediği suçların başat faktörü haline gelmiştir. Pitts, "'suç üreten' alt sınıf aileye (...) nedensel *üstünlük*" tanınamayacağı konusunda uyarıda bulunur (Pitts 2001: 178-9). Böyle yapıldığında, "sosyoekonomik stres, mahalledeki yoksulluk ve genç suçluların yaşamöyküleri arasındaki ilişkiler; alt sınıfa ait çocukların ve gençlerin sergilediği toplumsal açıdan sapkın eylemlerin yol açtığı kendine has, birbirini besleyen ve negatif olumsallıklar ve bu kişilerin 'sapkınlık kariyerlerinin' inşasında ve güçlenmesinde devlet kurumlarının rolü reddedilir veya görmezden gelinir" (Pitts 2001: 179). Ebeveynliğin (veya yokluğunun) pek çok durumda önemli rol oynadığına şüphe yoktur, fakat belirli ebeveynlerin şeytanlaştırılması sorgulanmalıdır ve Young, Venables ve Thompson'un ebeveynlerine medya ve yorumcular tarafından atfedilen şeytani role dikkat çeker (Young 1996: 121-5). Genç suçlular problemine getirilecek "birleşik" bir yaklaşım, Pitts'e göre mevcut devlet politikasından çok daha geniş bir odağa sahip olacaktır. Roger Matthews ile birlikte şöyle yazar: "Bir süredir suçun (...) kötü sağlık, sınırlı eğitim olanakları, güvenilir olmayan ulaşım, kötü barınma koşulları ve daha ciddi çevre sorunları gibi, toplumdaki diğer olumsuz göstergelerin nere-

deyse her biriyle ilişkilendirildiği açıktır" (Matthews ve Pitts 2001: 5). Savundukları toplumsal destek teorisi şunu ileri sürer: "Birden fazla mağduriyet yaratma düzeyi yüksek alanların ve hanelerin en iyi göstergesi, muhafazakâr suçbilimcilerin savunduğunun aksine düşük seviyeli toplumsal kontrole tabi olanlar değil, düşük seviyelerde toplumsal destek alanlardır" (Matthews ve Pitts 2001: 5). Pitts'e göre araştırma verileri, problemli insanlardan ziyade problemli süreçleri tespit eder; "başlangıçtaki toplumsal veya gelişim dezavantajının, 'toplumsal sermaye' eksikliğinin giderek şiddetlenip güçlendiği, akranlarla, diğer yetişkinlerle ve tanımlayıcı kurumlarla etkileşim vasıtasıyla 'yerleşik' hale geldiği" bir sürece ışık tutar (Pitts 2003: 83). Ona göre bu, "toplumsal, ekonomik, kültürel ve gelişimsel faktörler ile filizlenen negatif stereotipleştirmenin karmaşık etkileşimi" ile ilgili bir meseledir. "Bu girdaba yakalananların kaderlerinin kötüleşmesi, bu kaderi etkileyebilme kapasitelerinin giderek zayıflamasıyla paralel ilerler" (Pitts 2003: 84). Dolayısıyla soru, kişilerin bu negatif sürece nasıl kapıldığı ve bundan çıkmalarına nasıl yardım edilebileceğidir. Gerçek şu ki bu negatif olana kapılma durumu, "düşük sosyoekonomik statü ile tanımlanan mahallelerde çok daha yaygın görülebilir" (Pitts 2003: 84). Bu nedenle, "arka plandaki" sosyokültürel faktörlerin vurgulanması gerekir. "'Gençlerin işlediği suçlar' başlığı altında toplanan farklı olgulara (kötü ebeveynlik, mağaza hırsızlığı, zorbalık, okulda dışlanma, gasp vb.) yönelik samimi bir birleşik veya bütünsel analiz, bunları yoğunlaştıran ve güçlendiren tarihsel, politik, toplumsal ve ekonomik koşullara odaklanma eğiliminde olacaktır" (Pitts 2003: 135).

Asıl rahatsız edici olan, "minik canavarlar"ı öne çıkaran bu korku anlatısının (başka kılıklarda gezen canavarların hayal edildiği kurmaca bir dünyanın) en azından Venables ve Thompson davasından beri sadece popüler kültüre ve cinayet işleyen çocukların medyadaki temsiline nüfuz ederek bunları şekillendirmekle kalmayıp gençlerin işlediği suçlara yönelik genel devlet politikasını da şekillendirmesidir. Burada, önceki bölümlerde kitlesel göç ve küresel terörizm ile ilgili olarak tespit ettiğim diğer "korku" anlatılarıyla güçlü paralellikler söz konusudur ve bu durum, kötülük mitinin dünyayı hayal etme şeklimizi son derece kuvvetli bir şe-

kilde etkilediğini göstermektedir. Çocuklar bağlamında psikoloji ve suçbilim disiplinlerinde üretilen karşı anlatılar ise çoğunlukla kendi aralarında konuşan akademisyenlerin doldurduğu, epeyce marjinalleşmiş bir uzamda gerçekleşiyor. Medya ve devlet gibi en önemli toplumsal kurumlar, minik canavarlar mitinin hâkimiyeti altında bulunuyor.

"Kara Delik" Problemi

Elbette argüman, burada açıklanan faktörlerin Thompson ve Venables'ın James Bulger'ı öldürmelerine *neden olduğu* değildir; onlar asla bilemeyebileceğimiz nedenlerle bunu yapmayı tercih ettiler. Ancak eldeki kanıtlar, bu faktörlerin onların eylemine *katkıda bulunduğunu* göstermektedir. Soru şu ki, bu bilgilerle ne yapacağız? Bu hiç de bariz değildir zira bu araştırmayı masaya yatırıp bu sonuca ulaşanların hemen hatırlaması gereken konu, aynı koşullarda yaşayan ve aynı deneyimlerden mustarip olan pek çok çocuk olmasına rağmen onların aşırı şiddet içeren eylemlerde bulunmadıkları, dolayısıyla bu açıklamada bir şeylerin eksik olduğudur. 1. Bölümde tarif ettiğim, Richard Bernstein tarafından tespit edilen "kara delik" problemi budur: "Bütün toplumsal disiplinler ve psikoloji, [kişinin geçmişi, teorik ve pratik eğitimi, karakteri, koşulları vb. konusunda] bu anlayışa katkıda bulunur. Fakat bu asla bireylerin yaptıkları seçimleri neden yaptıklarına ilişkin *tam* bir açıklama teşkil edemez. Açıklamalarımızda her zaman bir boşluk, bir 'kara delik' bulunur" (Bernstein 2002: 235). Mark Thomas şöyle diyor: "Bugün, sorunlu aile yaşamı, kötü ebeveynlik ve hatta doğrudan istismar gibi travmaları yaşayan binlerce çocuk, kusursuz katillere dönüşmeden yaşamaktadır" (Thomas 1993: 173). Ayrıca, bu bölümün başında Nick Cohen'de gördüğümüz gibi, bu deliği doldurabilecek tek şey kötülük fikridir. Venables ve Thompson'ı aynı durumda bulunan başkalarından ayıran şey, minik canavarlar olmalarıdır.

Psikolojik açıklamaya getirilen "kara delik" itirazına iki şekilde doğrudan yanıt verebiliriz. Birincisi, kötülüğün kendisinin kavram

olarak bir "kara delik" olduğudur; boşluğu doldurmaktan ziyade daha da belirginleştirir. Boşluğun dolduğu yanılgısına kapılırız. Boşluk, ancak açıklamayı içeren bir kötülük teorisine sahip olduğumuzda kapanabilir; 2. Bölümde Gordon Graham'ın bir nedensellik kuvveti olarak Şeytanın varlığını savunarak sunmaya çalıştığı da buydu. Arkasında böyle bir açıklama yapısı bulunmadığı zaman kötülük kavramı izahata hiçbir şey katmaz. Bununla birlikte, *yapı arz eden* tüm kötülük teorileri mitolojiktir. "Kara delik" itirazına ikinci yanıt, psikolojik yaklaşımın burada söylediklerini netleştirmektir. İddia edilen, bu faktörlerin Venables ve Thompson'un James Bulger'ı öldürmelerine neden olduğu değil, durumlara aşırıya kaçan şiddetle yanıt verme riskini artıran bir bağlamın oluşmasına katkıda bulunduğudur. İtiraz, aynı bağlamda bulunan başkalarının Venables ve Thompson gibi yanıt vermemesinden dolayı, bağlamın eylemlerine büyük ölçüde katkıda bulunduğu iddiasına şüpheyle yaklaşmamız ve başka bir açıklama aramamız gerektiğini söylüyor. Fakat bu itiraz, açıklamanın temel noktasını tamamen kaçırmıştır. Bazı bağlamların, çocukların ve diğer insanların böyle radikal seçimler yapma riskini artırdığını söylemek için yeterli kanıta sahibiz. Burada, P'nin arka plandaki faktörlerden oluştuğunu ve Q'nun da aşırıya kaçan şiddete başvurma seçimi olduğu düşünürsek, P ise Q diyebileceğimiz, her P durumunda Q ile karşılaşacağımız türden katı bir nedensellik bağı yoktur. Aynı şekilde, olaylar arasında P olduğunda muhtemelen Q sonucuyla karşılaşacağımızı söylememizi sağlayacak düzenli bir bağlaşım da yoktur. Elimizde olan, birtakım görece nadir olaylar ve bu olayların hepsinin aynı arka plan faktörlerini paylaştığıdır; öyle ki bu faktörler toplumumuzdaki pek çok kişi için geçerli olmasına rağmen, bu faktörlerin doğurduğu görece nadir sonuçlardan biri, son derece az sayıda kişinin aşırıya varan şiddeti seçmeleridir. Bu koşullarda yaşayan kişilerin büyük çoğunluğunun böyle bir seçim yapmaması, söz konusu koşullar ile bu seçimi yapan kişiler arasında bir bağlantı bulunmadığını göstermez. Ayrıca, ergenlik öncesi çocuklarda cinayet son derece nadir görülse de bu arka plan koşulları ve gençlerin genel suç tablosu arasındaki bağlantı nispe-

ten çok daha belirgin olup bu konuda çok daha güçlü istatistiksel kanıtlar bulunmaktadır. Ölümle sonuçlanan şiddet eylemleri, aynı toplumsal, kültürel ve psikolojik bağlamlardan kaynaklanan suç davranışlarının en uç noktasında bulunur.

Kara delik itirazının zayıflığını görmek için benzer itirazlar oluşturmamız yeterlidir. Bir öğleden sonra mahallede herkese açık bir etkinlik olduğunu düşünelim, hafif yağmur yağıyordur, az sayıda kişi dışarı çıkmama kararı verse de büyük çoğunluk yağmuru önemsememiştir. Argüman şuna benzer: Çoğunluk yağmurdan kaçınmadığı için evde kalanlar da yağmurdan kaçınmış olamaz ve dolayısıyla başka bir nedenle evde kalmış olmaları gerekir. Ancak bu apaçık bir saçmalıktır. Başka bir deyişle, burada bir kara delik, açıklamamızda bir boşluk yoktur. Ya da en azından bu çocukların ne yaptığına ilişkin *etkin* neden aramak açısından bir boşluk yoktur. Kara delik aramanın cazibesi, bu bağlamda yaşayan çocukların çoğu cinayet işlemeyi seçmediğinden dolayı, cinayet işlemeyi seçenleri buna iten bir etkin faktör olması gerektiğini varsaymasında yatar. Bu etkin güç ise nasıl ifade edersek edelim kötülüktür. Fakat Heckel ve Shumaker'ın sunduğu kanıtlara baktığımızda, "doyma noktası" argümanı olarak açıkladığım argümanla karşılaşırız: "İstismarcı aile ortamlarında büyüyen çocuklar, yoğun psikolojik baskı altında olup bu baskıyı yapıcı bir yolla giderme fırsatına sahip değildir, bu da belirli koşullarda son derece agresif davranışlara yol açar" (Heckel ve Shumaker 2001: 45). Bu da şuna işaret eder: Psikolojik açıklamada eksik *varsa eğer* bu *etkin* bir kuvvet değil, edilgen bir şeydir. Bu çocuklara eklenmiş olan bir şey yoktur, onlardan alıp götürülmüş olan bir şey vardır. Onlarda eksik olan unsurun psikolojik anlamda kompleks olması da gerekmez (bu çocukların tamamının psikopat olduklarını savunmamıza gerek yoktur). Daha ziyade, eksik olan unsur sadece içinde bulundukları duruma şiddetle yanıt vermeye direnme kabiliyetleri olabilir. Edilgen bir nedensel faktör fikrini anlamlandırmak için yine bir benzetme yararlı olabilir. Sel sularını engellemek için bir duvar inşa edildiğini varsayalım fakat duvarın bazı bölümlerinin içinde yapısal zayıflıklar olsun. Öyle ki sel suyu geldiğinde duvarın

bazı bölümleri yerinde kalıp dayanır ancak diğer bölümleri yıkılır. Burada sadece bir etkin neden vardır; sel suyu. Duvarların yıkılmasına neden olan, kötü niyetli sabotajcılar gibi başka bir etkin nedenin iş başında olduğunu varsaymak zorunda değiliz. Bu durumda, tam bir açıklama için ihtiyacımız olan tek diğer nedensel faktör, duvarın bazı bölümlerinin yapısında yapısal zayıflıklar olmasıdır. Elbette bu yapısal zayıflıkların nasıl ortaya çıktığını sorabiliriz; çocuklar söz konusu olduğunda psikolojik ve toplumsal kanıtların sağladığı bilgiler bunlardır.

Son bir benzetme: Bir taburenin üzerinde dengede duran bir kova düşünelim, tabure de bir duvara karşı tam denge halinde yerleştirilen bir merdiven üzerinde dengede duruyor olsun. Kovanın üzerinde ise kovanın içine her gün küçük bir damla olmak üzere ağır ağır su damlatan başka bir kova olsun. Bu, bin gün, iki bin gün, üç bin gün devam edebilir ve hiçbir şey değişmez. Fakat bir gün, kova dolar ve tek bir damla dahi alamayacak hale gelir; gelgelelim, bir damla daha düşer, kovanın dengesi bozulur, su her yere saçılır, tabure merdivenden düşer ve merdiven duvardan düşer, her şey yeri boylar. Davranışın sabit ve değişmez kaldığı son derece uzun bir sürenin sonunda aşırı şiddet içeren bir an gelse de bu ana götüren süreçler çok uzun bir süredir devam etmektedir. Davranış değişikliği ani ve dramatik olmakla birlikte nedenleri öyle değildir; önceki günlerde düşen damlaların böyle felaket düzeyinde yıkıcı bir şiddete yol açmaması, onların bu sonuca götüren sürece dahil olmadığını göstermez: Onlar da katkıda bulunmuş olan faktörlerdir. Benzer bir şekilde, bir çocuk, radikal bir şekilde davranışının değişmesini, belki de aşırı ve felaket yaratacak düzeyde şiddet sergilemesini tetikleyecek olan belli bir doyma noktasına ulaşıncaya kadar istismarın veya başka bir negatif deneyimin alıcı tarafında yer alabilir. Radikal davranış değişikliğinin nedeni bir anda ortaya çıkmaz, daha ziyade bu bir damlaya damlaya çoğalma sürecidir ve sonunda çocuk kendi doyma veya kırılma noktasına ulaşır.

Can alıcı nokta, tüm çocukların aynı doyma noktasına sahip olduğunu varsaymanın mantıksızlığıdır: Deneyimimize göre insanlar farklı uyaranlara karşı farklı kırılma noktalarına sahiptir.

Bu nedenle, aynı negatif uyarana maruz kalan iki çocuktan biri şiddetle yanıt vereceği bir noktaya ulaşırken diğeri ulaşmadığında, birinci çocuğun şiddet içeren yanıtının nedeninin negatif uyaran olamayacağı sonucu çıkmaz; durum, iki çocuğun farklı kırılma noktalarına sahip olmasından ibarettir. Negatif uyaran, birinci çocuğun şiddet içeren yanıtına ilişkin tam bir açıklama görevi görür, en azından *etkin* nedenlerin tam bir açıklamasıdır. Burada birinci çocuk tepki verirken ikinci çocuğun tepki vermemesinde altta yatan başka bir etkin nedene ihtiyaç duymayız. İhtiyaç duyduğumuz ek bilgiler, edilgen nedensel faktörlerle ilgilidir; yani birinci çocuğun negatif uyaranlara karşı direnç seviyelerinin ikinci çocuğa nazaran daha düşük olmasıdır. Bu, birinci çocuğu psikopat olarak görmek anlamına gelmez, sadece bazı açılardan ikinci çocuğun kaynaklarına sahip olmadığı anlamına gelir. Doyma noktalarının konumları arasındaki fark, ilk çocuğun şiddet içeren davranışına ilişkin yapılacak eksiksiz açıklamada belli bir rol oynarken etkin bir neden özelliği taşımaz ve kötülüğün bu açıklamada kendine yer edinmesi bu çocuklar arasındaki farkı oluşturduğu varsayılan o ekstra etkin nedensellik faktörünün güya gerekli olması ile ilgilidir. Bu argüman yeterince ikna ediciyse söz konusu ilave etkin faktöre gerek yoktur. Bu çocukların mustarip olduğu istismarın seviyeleri, doyma noktalarının farklı olmasına yol açan negatif faktörle birlikte yeterlidir: Mesele, kırılma noktasına gelene kadar ne kadar istismara "dayanabildikleridir". Blake Morrison'un gözlemlediği gibi Venables ve Thompson minik canavarlar değil, zarar görmüş çocuklardı: Çoktan kırılmışlardı.

Açıklama boşluğunu bu şekilde doldurup kötülük kavramına yer bırakmamakta şaşırtıcı olan nokta, muhtemelen onun basitliğidir. İnsanların farklı kırılma noktalarına sahip oldukları elbette tartışma götürmez. Neden bazı kişilerin farklı kırılma noktalarına sahip olduklarını sorabilir, bunun onların psikolojik tarihlerini yakından bilmeyi gerektiren son derece karmaşık bir soru olduğunu kabul edebiliriz; zira hiçbir zaman bunu bilecek konumda olmayabiliriz. Fakat bu, belirli bir eyleme ilişkin her açıklamada boşluklar olacağını kabul etmektir: Hiçbir zaman tüm boşlukları

dolduracak kadar bilgiye sahip olmayız. Ancak bu boşluklar gizemli değildir, "kara delik" değildir: İçlerinde ne olduğunu, onları anlamlandıracak genel bilgileri gerçekten biliriz. Belirli bir insan davranışını anlamlandırmak için bu boşlukları dolduracak gizemli bir kuvvete ihtiyacımız yoktur. Dolayısıyla, bu bakımdan eylemin eksiksiz açıklamasına elbette sahip değilizdir fakat eylemi anlamak için gereken eksiksiz açıklamaya yine de sahip olabiliriz; bir boşluk varsa onu hangi bilgilerin dolduracağını biliriz. Ne olabileceğine dair spekülasyonda bulunabiliriz ancak anlamak için buna dahi gerek yoktur. Bu psikolojik açıklamaya karşı öne sürülebilecek tek gerçek itiraz, cinayet işleyen bazı çocukların tespit ettiğimiz tüm negatif faktörlerden uzak olmaları olabilir ama eldeki kanıtlara bakıldığında psikolojik açıklama ağır basmaktadır.

Burada söz konusu olan birkaç önemli tema var. Birincisi, anlamakla, bu çocukların neden şiddete başvurduğunu anlayıp anlayamayacağımızla ilgilidir; buradaki mesele, sadece açıkladığımız negatif faktörler ile bazı çocukların aşırıya varan şiddet kullanmayı tercih etmeleri arasında bir korelasyon bulunduğunu görmek değil, aynı zamanda bu faktörlerin o tercihe nasıl katkıda bulunduğunu görmektir: Bu koşulların deneyimlenmiş olması şiddet seçimini anlaşılır kılıyor mu? Psikolojik kanıtların, şiddet seçiminin anlaşılır olduğunu gösterdiklerini iddia ediyorum: Tartıştığımız negatif deneyimlerin çoğu, doğrudan şiddet deneyimidir ve güçsüzlüğün getirdiği hüsran duygusunun şiddet içeren bir tepkiye yol açabilmesi de anlaşılabilir. İkinci tema, sorumluluk teması olup cinayet işleyen çocuklardan yüksek seviyede istismara ve başka negatif deneyimlere maruz kalanlar söz konusu olduğunda, bu bağlamın tercihlerini şekillendirmede ağır basan bir faktör olduğunu söyleme eğilimindeyim. Ancak bunun, onları eylemlerinden ne ölçüde sorumlu tutabileceğimiz konusunda apaçık sonuçları bulunur. Venables ve Thompson duruşmasından on yıl sonra, onları suçlu bulan jürinin sözcüsü şöyle demiştir: "Yargıç ve savcılık makamının beni cinayet suçu hükmünü kabul etmeye zorlamalarına izin verdiğimden dolayı utanıyorum. Kendi yarattıkları fakat baş edemedikleri bir durumda kalan, kafası karışmış, korkmuş ve aptal çocuklar gibi

davrandıkları hükmüne varmak daha düzgün bir hüküm olurdu" (*The Guardian* gazetesi, 6 Şubat 2003).

Ahlaki Şans Problemi

O halde, bazı insanların kontrolleri dışındaki faktörler nedeniyle dehşet verici şeyler yaptıkları görülüyor. Onları ele geçiren bir kuvvet tarafından bunları yapmaya zorlanmak yerine, arka plandaki faktörler öyle bir şekilde bir araya gelir ki başka koşullar altında yapmayacakları bir seçimi yaparlar. Onları ne ölçüde seçimlerinden sorumlu tutabiliriz? Venables ve Thompson örneğinde, bilhassa on yaşında olmaları ve başka çeşitli faktörler de bir araya gelmişti ama buna rağmen tam ahlaki sorumluluk taşıdıklarına hükmedilerek yetişkinler gibi yargılanıp cinayetten suçlu bulundular. Bu bana açık bir hata gibi görünüyor zira arka plandaki faktörler bu çocukların şiddeti seçmelerine öyle büyük bir katkıda bulunur ki eylemlerinden ne kadar sorumlu oldukları son derece tartışmalı bir mesele halini alır. Fakat buna karşı getirilebilecek bir itiraz, böyle bir şeyi seçen herhangi bir kişinin de belli ölçüde kontrolü dışındaki faktörlerin etkisi altında olduğudur, öyle ki koşullar farklı olsaydı farklı şekilde davranmayı seçebilirlerdi. Bu argüman Venables ve Thompson'u mazur görecekse herkesi mazur görmelidir. Başka bir deyişle, bu iki çocuğu ahlaken sorumlu tutmaya karşı çıkan bir argüman olarak fazla güçlüdür ve genel anlamda ahlaki sorumluluğun altını oyar. Gerçek şu ki kontrol edilemeyen arka plandaki faktörler her zaman devrede olmasına rağmen insanları eylemlerinden sorumlu *tutuyoruz* ve dolayısıyla ben, Venables ile Thompson'un James Bulger cinayetinden sorumlu tutulmasıyla ilgili bir yanlışlık olduğunu gösterememiş oluyorum. Burada karşımıza çıkan mesele, ahlaki şans problemidir.

VII

Kötülüğün Karakteri

Ahlaki Şans

Önceki bölümde incelediğim problem ahlaki muhakeme ile ilgiliydi ve Venables ile Thompson'ın yargılanma şeklinin açıkça adaletsiz olduğunu savundum. Bu, sadece onlara yöneltilen "kötülük" suçlamasını reddetmek için değil, aynı zamanda yaptıklarından ahlaken ne ölçüde sorumlu olduklarını sorgulamak içindi (dolayısıyla onların özel durumunda her türlü ahlaki yargı sorgulanabilir). Çünkü eylemlerinde önemli rol oynayan arka plan faktörleri mevcuttur ve bu faktörler ve oynadıkları rol onları ahlaken sorumlu tutmayı uygunsuz kılar. Ancak söz konusu arka plan bağlamlarını incelemenin genel anlamda ahlaki muhakemenin altını oyduğu öne sürülebilir. Kötülük söylemine kapıları kapatırken niyetim her tür ahlaki muhakeme sahasını ortadan kaldırmak değil; dolayısıyla bu bölümde, yaklaşımımın kötülük söyleminin gereksiz olduğunu gösterirken ahlaki muhakemenin de (bazen en katı yargıların da) mümkün olduğunu nasıl tutarlı bir şekilde gösterdiğini açıklamam gerekiyor. Bu özel probleme "ahlaki şans" kavramıyla

yaklaşacağım zira bazı teorisyenler, ahlaki hüküm vermenin genel anlamda imkânsız olduğunu göstermek için bu fikri kullanır ve bunu yaparken özellikle insanların eylemlerini etkileyen arka plandaki faktörlere odaklanır. Ahlaki şans argümanı ve kendi yaklaşımım arasında bir fark bulunduğunu, benim yaklaşımımın bu genel ahlaki şüphecilikten kaçındığını göstermem gerekiyor.

Thomas Nagel, ahlaki şansı şöyle tanımlar: "Bir kişinin yaptığının önemli bir yönü kontrolünün dışındaki faktörlere bağlı olduğu halde, o kişiye bu itibarla ahlaki muhakemenin nesnesi olarak muamele etmeye devam ediyorsak bu duruma ahlaki şans denebilir" (Nagel 1993: 59). Nagel, ahlaki şansın her durumda söz konusu olduğundan şüphe duymaz: "İster başarılı ister başarısız olalım, yapmaya çalıştığımız şey her zaman bir ölçüde bizim dışımızdaki faktörlere bağlıdır" (Nagel 1993: 58). Aşırı uçta, ahlaki hüküm vermenin açıkça uygunsuz olduğu durumlar vardır. Çok şiddetli ve öngörülemeyen bir rüzgâr beni size doğru fırlatırsa ve üzerinize düşüp sizi yaralarsam bundan ahlaken sorumlu değilimdir; sadece kötü şanstır. Gelgelelim yaptığımız her şey kontrolümüzün dışındaki faktörlere bağlıdır, ahlaken övüldüğümüz veya suçlandığımız eylemler de buna dahildir. "Üstelik daha geniş olan bu aralıktaki dış etkilerin, olumlu ya da olumsuz olsun, yapılan şeyi ahlaki muhakemeden muaf kıldığı düşünülmez" (Nagel 1993: 58). Boğulan bir çocuğu kurtarmak için nehre atlarsam kahraman olurum, fakat doğru anda orada bulunmam şans meselesidir ve dolayısıyla orada oldukları takdirde çocuğu *kurtaracak* olan tüm diğer kişilerden daha büyük bir kahraman değilimdir. Bununla birlikte, ahlaki övgüleri onlar değil ben toplarım ve dolayısıyla bu durum ahlaki şansa bir örnektir. Nagel için kritik nokta şudur: "İnsanları gerçekte yaptıkları veya yapamadıkları ile yargılarız, koşullar farklı olsaydı yapabilecekleriyle değil" (Nagel 1993: 66). Benzer şekilde, beş kişi birden sizi öldürmeye niyetlendik diyelim, gece yolda tek başınıza yürürken size rastlayıp öldüren ben olursam ahlaken suçlu da ben olurum, diğerleri değil. Aramızdaki fark kontrolümüz dışındaki faktörlerle belirlenir; ben ahlaken kınanmama rağmen diğerlerinin kınanmaması ahlaki şansa örnektir. Nagel'ın

savunduğu nokta, insanları niyet ve motivasyonlarından gerçekten sorumlu tutarsak aynı niyet ve motivasyona sahip herkesin övgü veya kınamayı eşit ölçüde hak edeceğidir. Fakat ahlaki muhakeme pratikte böyle değildir; insanları yaptıkları için över veya suçlarız ve bu durumda ahlaki şansın varlığıyla yüzleşmemiz gerekir. Çünkü insanların gerçekte yaptıkları veya yapmadıkları, tamamen olmasa da önemli ölçüde kontrolleri dışında bulunan faktörlerle belirlenir, örneğin doğru veya yanlış zamanda doğru veya yanlış yerde bulunmak gibi. Bu farklı şekillerde gerçekleşebilir; Nagel şansı oluşturan dört unsur tespit eder (fakat sadece birincisine özel bir ad verir, diğer ahlaki şans türlerinin adı başka yazarlarla daha sonra yapılan yazışmalar sonucu ortaya çıkmıştır): "Nasıl bir kişi olduğumuzla ilgili ya da yapıya bağlı şans: Sadece bilerek yaptıklarımızla değil, aynı zamanda eğilimlerimiz, yeteneklerimiz ve mizacımızla ilgilidir"; koşullara bağlı şans: "Ne tür problemler ve durumlarla yüzleştiğimiz"; nedenselliğe bağlı şans: "Önceki koşullar tarafından nasıl belirlendiğimizle ilgili şans" ve sonuca bağlı şans: "Eylemlerimizin ve beklentilerimizin nasıl sonuçlandığıyla ilgili olan şans" (Nagel 1993: 60).

Nagel'a göre "bu fenomenin ortaya çıkardığı problem (...) burada tespit edilen ve geniş bir yelpazede yer alan pek çok dış etkene yakından bakıldığında, bunların ahlaki değerlendirmenin altını oyuyor gibi görünmesidir; aşina olduğumuz ve daha dar bir yelpaze oluşturan mazeret koşulları ise gerçekten bunu yapar. Neyin kontrolümüzde olduğuyla ilgili koşullar tutarlı bir şekilde dikkate alınırsa doğal bulduğumuz ahlaki yargıların çoğunu yıpratma tehdidi taşır" ve böylece "düşünüm öncesi nitelikte pek az ahlaki yargı bundan muaf olabilir. Çünkü nihayetinde, bir kişinin yaptıklarının hiçbiri veya neredeyse hiçbiri onun kontrolünde değildir" (Nagel 1993: 59). Bu saçma gibi görünebilir, fakat bu absürtlükten kurtulmak için "her bir edimi ahlaki çekirdeğine kadar, saik ve niyetlerimizle değerlendirilen içsel bir saf irade edimine kadar indirgememiz gerekir" (Nagel 1993: 63). Fakat bu "ayrıştırılan saf irade edimleri" dahi kontrolümüz dışındaki öncül koşulların ürünüdür, o halde: "Hakiki faillik ve dolayısıyla meşru ahlaki muhakeme alanının, bu inceleme altında uzamsız bir nok-

taya kadar küçüldüğü görülmektedir" (Nagel 1993: 66). Başka bir deyişle, ahlaki faillik yoktur, sadece ahlaki şans vardır. Bu, ahlaki muhakeme pratiğiyle ilgili bir problemdir: İnsanların yaptıklarının kontrolleri dışında bulunan yönlerini fark eder etmez ahlaki muhakemeyi durdururuz. Fakat bunu yapmaya başladığımızda artık duramayız: "Bu çıkarma işleminin sonucunda geriye hiçbir şey kalmaz" (Nagel 1993: 67). Koşullandıran faktörlerin son bulup ahlaki sorumluluğun başladığı noktayı belirlemek imkânsız olur ve koşullandıran faktörlerin etkisini bütünüyle reddetmek istemiyorsak eğer ahlaki sorumluluk ortadan kalkar.

Nagel'ın ahlaki şans kavramının, kötülük kavramının kullanılmasına karşı argümanım için yarattığı zorluğu artık görebiliriz. Bir fikir olarak "kötülüğün" anlayış boşluğunu doldurmak için kullanıldığını savunmuştum. İnsanların dehşet verici şeyleri neden yaptıklarını anlayamadığımız noktada onları kötü olarak nitelendirir, bu sayede bir açıklama sanrısına kapılırız. Bunun yerine, eylemlerinin meydana geldiği arka planın bağlamını ayrıntılı incelemeye hazır olduğumuzda insanların neden dehşet verici şeyler yaptıklarını *anlamanın mümkün olduğunu* savunmuştum. Bu, söz konusu arka plan bağlamının o kişilerin seçimlerini belirlediğini söylemek değil, bu bağlamın ilgili seçimlerin mümkün kılınmasına katkıda bulunduğunu söylemek demektir: O bağlam olmasaydı yapılmazlardı. Bu, olan biteni anlamamız için gereken kaynakları sağlar ve kötülük fikri nedeniyle bu kaynaklardan yoksun kalırız. Ancak Nagel'ın endişesi şudur, arka plandaki koşulları anlamaya başlar başlamaz, herhangi birinin yaptığı herhangi bir şeyin kontrolü dışındaki faktörlere tabi olduğunu fark ederiz, bu durumda en temel ahlaki muhakeme dahi imkânsız hale gelir. Ahlaki faillik kavramının her türlüsünü kaybederiz. Başka bir deyişle, insanların ahlaken kötü olduklarına ilişkin yargılara kapıyı kapatırken her türlü ahlaki yargıya kapıyı kapatmış olurum ve bunların tamamı argümanım için absürtlük tehlikesi oluşturur.

Ancak Nagel'ın argümanındaki problem, kuvveti konusunda kendisinin de pek net olmamasıdır. Zaman zaman ahlaki şans probleminin ahlaki yargılarımızın *çoğunu* yıpratmakla tehdit ettiği, *az*

sayıda ahlaki yargıyı olduğu haliyle bıraktığı, kişinin yaptıklarının *neredeyse* hiçbirinin kendi kontrolündeymiş gibi görünmediği yorumunda bulunur; fakat argümanının sonucunda geriye *hiçbir şey* kalmaz. Ancak bu radikal derecede şüpheci sonuca direnilebileceğini varsaymak için bazı nedenler vardır. Birincisi, Nagel, koşullandıran faktörlerin sona erip ahlaki sorumluluğun başladığı noktayı tespit etmenin imkânsız olduğunu savunsa da bu argüman iki farklı sonuca götürebilir: Ya böyle bir sınır yoktur ya da böyle bir sınır varsa da "bulanıktır". Nagel'ın ahlaki şansa ilişkin açıklamalarında bizi böyle bir sınırın bulunmadığı sonucuna götürecek bir şey yoktur; en makul açıklama, sınırın umduğumuz kadar net olmadığıdır. Ancak "bulanık" da olsa sınır, sınırdır; "bulanıklığı" zor durumlar olabileceği anlamına gelmekle birlikte (belki gerçekten yargıda bulunmanın imkânsız olduğu durumlar olabilir) sınırın şu veya bu tarafında kalan net durumlara da olanak tanır. Ortaya çıkan ahlaki şansa –durumun nasıl sonuçlandığına– bakarsak meşru ahlaki muhakemeye yer olduğunu görebiliriz. Nagel, ortaya çıkan şansı, aracı devrilip bir çocuğu öldüren sürücü örneğini kullanarak tartışır. Örnek hakkında daha fazla ayrıntı vermek üzere X ve Y adlı iki sarhoş sürücü olduğunu düşünelim. X, kaza geçirmeden evine giderken Y, yola çıkan bir çocuğa çarpar. Bir de alkollü olmasaydı Y'nin çocuğa çarpmamak için zamanında tepki verebileceğini varsayalım. Ortaya çıkan şans, eylemlerinizin nasıl ilerlediğiyle ilgilidir ve bu örnekte X, riskli bir şey yapmış fakat kurtulacak kadar şanslı olmuştur; ancak X şanslı olabilmişse Y de şanssız olmalıdır. Aralarındaki tek fark, kontrolleri dışındaki faktörlerle ilgilidir. Bu, X'e nazaran Y'yi daha fazla kınıyorsak söz konusu durumun ahlaki şans örneği olduğu anlamına gelir. X'in yapmadığı dehşet verici bir eylemi Y'nin yapması, kararlarıyla, niyetleriyle, motivasyonlarıyla ve yargılarıyla hiçbir şekilde ilgili değildir; tamamen şans meselesidir. Hemen verilebilecek tepkilerden biri, elbette, ahlaken mahkûm etme konusunda Y karşısında X'e iltimas geçmeyeceğimizdir. Ancak ahlaki muhakeme tecrübemize bakarsak bu yanıt pek makul görünmüyor.

Daniel Statman, ihmal sonucu yangın çıkaran kişi örneğini kullanır (Statman 1993: 13). X örneğinde yangın yağmurla söner,

Y örneğinde ise yağmur yağmaz, yangın kontrolden çıkarak bir evi yakıp bir çocuğun ölümüne neden olur. Statman şöyle diyor: "Her iki örneğin sonucunun kişinin kontrolünün dışında bulunduğuna şüphe yoktur, zira yağmurun yağıp yağmamasını, çocuğun yakındaki evde bulunup bulunmamasını sağlamak o kişinin kontrolünde değildir. Bu anlamda sonuç, (iyi veya kötü) şans meselesidir. Dolayısıyla, *ex hypothesi*, iki fail de eşit ölçüde ihmalkâr davrandığı için ikisinin de suçlu ve aynı seviyede sorumlu oldukları düşünülebilir. Fakat bu gerçeklere rağmen, bu durumları farklı şekilde *yargılarız*" (Statman 1993: 13). Yine, Nagel'ın söylediği gibi, insanları farklı koşullarda ne yapabilecekleriyle veya işler farklı olsaydı olabileceklere göre değil yaptıklarıyla yargılarız; onları bu ikinci boyutu hesaba katarak yargılayacak olsak daha hafif şekilde yargılarız.

Ortaya çıkan şans ile ilgili bu son örnek bana ait. X ve Y, kalabalık bir odada, dolu bir silahı insanları korkutmak için ateşliyor. X örneğinde kimse vurulmazken Y örneğinde biri vurulup ölüyor. İkisi de aynı şekilde düşüncesiz, aynı saik ve niyetlere sahipken X şanslıydı; Y ise şanssızdı. Özellikle Y'yi ahlaken mahkûm etmeye karar verirsek bu ahlaki şansın açık bir örneğidir. Fakat ortaya çıkan şans hakkında görmemiz gereken bir şey var. Her örnekte, X ve Y'nin ahlaken eşit şekilde suçlanacağı bir unsur vardır: Sarhoşken araba sürmek; ateş yakıp söndürmemek ve kapalı bir odada silah ateşlemek. Bunların her biri korkunç bir eylemdir ve bu eylemler için X ile Y'yi eşit şekilde suçlarız. Ancak her örnekte, Y'ye mahsus başka bir ahlaken suçlama seviyesi bulunur ve ahlaki şansa bağlı olan, dolayısıyla tutarsız olabilecek olan seviye budur. Yine de Statman, bu tutarsızlıktan etkilenmeyen bir ahlaki muhakeme seviyesi bulunduğunu kabul eder (Statman 1993: 29), bu durumda ortaya çıkan şans, ahlaki failliği ortadan kaldıracak güçten yoksun gibi görünmektedir. Dolayısıyla, ortaya çıkan şans, ahlaki şans olarak anlayabileceklerimize ilişkin en açık örnekleri verse de Nagel'ın genel anlamda ahlaki şansa atfettiği yıkıcı güce sahip değildir.

Dolu silah örneği, Nagel'ın ulaştığı şüpheci sonucun dışında başka bir yol gösterir. X'in kimseyi öldürmemesi açısından faz-

lasıyla şanslı olduğunu düşünebiliriz, fakat Y'yi birini öldürdüğü için fazlasıyla şanssız görmeyiz elbette. Biri kalabalık bir odada silah ateşlerse kurşunların birilerine isabet etmesi halinde o kişiyi şanssız olarak nitelendirmek aptalca olurdu. O halde X çok şanslı olsa da bu Y'nin şanssız olduğu anlamına gelmez. Bu durum, iki kişinin aynı riskli eylemi gerçekleştirebileceği, birinin zarar verirken diğerinin zarar vermeyebileceği anlamına gelir ve birinin şanslı olduğunu söylerken diğerinin şanssız olduğunu söylemeyi reddetmek anlamlıdır. Öyle görünüyor ki şansa dair yargılar simetrik değildir fakat Nagel öyle olduklarını varsayar: X'in şanslı olduğunu söylüyorsak Y'nin şanssız olduğunu söylemek zorunda olduğumuzu varsayar ve ahlaki şansın varlığına ilişkin argümanın tamamı, sorgulanması gereken bu varsayıma dayanıyor olabilir. Bunu sürücülere uyarlarsak, kimseyi öldürmeyen sürücünün şanslı olduğunu düşünebilirken birini öldüren sürücünün bu işten yakasını sıyıramadığı için şanssız olduğunu düşünemeyiz. Bazı durumlarda şansa dair yargılar simetrik *olabilir* ve bu, bazı durumlarda olasılıkların dengesiyle ilgilidir: Bir kartın gelme şansı gerçekten 50/50 ise ve kart gelirse ona para yatıran kumarbaz şanslıdır, o karta para yatırmayan kişi ise aynı ölçüde şanssızdır. Fakat şimdilik, *ahlaki* şansa dair yargıların temelde olasılıklarla ilgili olmadığını ve simetrik olmak zorunda olmadıklarını farz edebiliriz. Radikal bir öneride bulunulursa *hiçbir zaman* simetrik olmadıkları söylenebilir, bu durumda ahlaki şans argümanı tüm gücünü yitirir.

Ahlaki şans argümanı bu şekilde nihai olarak çürütülmüş olmayabilir, ancak burada ilgilendiğim mesele, insanların yaptıklarına katkıda bulunma konusunda arka plandaki faktörlerin önemli rol oynadığını kabul ederken meşru ahlaki muhakemeye alan tanıyabileceğimizi göstermekten ibarettir. Argümanlarımın amacı bakımından en ilginç şans biçimleri kişinin yapısına ve koşullara bağlı şanstır; Venables ve Thompson örnekleri ve diğerleri, kişinin yapısının ve eylemde bulunmak zorunda kaldığı koşulların yapılan seçimlere katkıda bulunmada son derece önemli olabileceğini gösteriyor. O halde, buradaki pozisyonum, yapı ve koşullar söz konusu olduğunda Nagel'ın ahlaki şans anlayışını reddetmektir zira yapıya ve

koşullara bağlı şansın önemli olduğu tespitinde bulunurken bunların *ahlaki* şans örnekleri olmadıklarını savunmak istiyorum. Yani bunlara önemli bir rol atfetmek meşru ahlaki muhakeme alanını *gerçekten* daraltır. Venables ve Thompson'ın yapılarıyla ilgili arka plan faktörlerinin ve yaşamak zorunda oldukları koşulların James Bulger'ı öldürme seçimlerinde önemli rol oynadığına inanırsak bu eylem için ahlaken ne ölçüde sorumlu olduklarına dair inancımızı sorgulamamız *gerekir*. Üstelik, ahlaki şans argümanı ile önceki bölümdeki argümanım arasında kritik bir fark var. Orada, çocuklar söz konusu olduğunda belirli sonuçlar doğurduğu gösterilebilen belirli arka plan koşullarını tarif etmiştik, dolayısıyla argüman tüm eylem türlerinin arkasındaki tüm koşullara doğru genişletilip genellenemez. Baktığımız arka plan faktörleri, şiddet dahil olmak üzere suç teşkil eden belirli eylemlere ilişkin riski artırmaktadır. Ayrıca James Bulger'ın yanlış yerde yanlış zamanda olması gibi başka arka plan faktörleri de devredeydi; bunlar cinayeti mümkün kılacak şekilde bir araya gelen kontrol dışı arka plan faktörleri olsa da burada tartıştığımız türden koşullar değildir. Argüman, insanların eylemlerini şekillendirmede şansın rolüne yönelik genel bir temyiz kapsamına sahip değildi; çocuklarda belirli sonuçların ortaya çıkma riskini artırdığı gösterilen koşulların yerleşik örüntüleri söz konusuydu. Ahlaki şans argümanının odağı bu kadar net değildir. Bununla birlikte, özellikle kişinin yapısına bağlı ahlaki şans sorusu üzerinden Nagel'ı eleştirenler de bunu, ahlaki sorumluluğun kapsamını kabul edilemez şekillerde *genişleterek* yaparlar. Bunu yapan eleştirmenlerden ikisi olan Nicholas Rescher ve John Kekes'in argümanlarını bir sonraki başlıkta tartışacağım. Kekes, seküler kötülük anlayışının kullanılması *lehine* argüman sunduğu için özellikle önemlidir.

Kötü Karakterler

Thomas Nagel, kişinin yapısına bağlı ahlaki şansı şu şekilde tarif eder: "Nasıl bir kişi olduğunuz: Bu sadece bilerek yaptıklarınızla ilgili değil, aynı zamanda eğilimleriniz, yetenekleriniz ve mizacınızla

ilgilidir" (Nagel 1993: 60). Bu, açgözlü, kibirli, korkak, kıskanç vb. olup olmamakla ilgilidir (Nagel 1993: 64). "Büyük ölçüde yapınızdan kaynaklanan bir talihsizliktir. Yine de insanlar bu nitelikleri nedeniyle ahlaken suçlanırken aynı şekilde irade dışı diğer nitelikleri için övülürler: *Nasıl* biri olduklarına göre değerlendirilirler" (Nagel 1993: 65). Koşullara bağlı ahlaki şans, "kişinin karşılaştığı problemler ve durumlar" ile ilgilidir (Nagel 1993: 60) ve burada Nagel Nazi Almanya'sında yaşayıp faşist programa uyum gösteren kişileri örnek verir. Liberal-demokratik rejimlerde yaşayanlar aynı rejimde yaşasalardı muhtemelen aynı derecede kötü şekilde hareket ederlerdi. Fakat insanları koşullar farklı olsaydı yapabileceklerinden ziyade yaptıklarıyla yargıladığımız için Nazi Almanya'sının yurttaşlarını liberal demokrasilerin yurttaşlarından çok daha fazla suçlarız, oysa aralarındaki tek fark şans meselesidir.

Nicholas Rescher, ahlaki şansın varlığını reddeder ve onun itirazını kavrarken ahlaki şansın ne anlama gelmesi gerektiği hakkında net olmamız gerekir. Bu, yapıya veya koşullara bağlı *şans* diye bir şey olduğunu reddetmek değil, sadece insanları yargıladığımız şeyin şanstan kaynaklandığını bilmemize karşın onları ahlaken yargıladığımızı reddetmektir. O halde Rescher, bu durumları farklı yargılamadığımızda ısrar etmek zorundadır: Tüm şanslı ve şanssız sürücüler, yurttaşlar vb. örneklerde aynı ahlaki yargıda bulunuruz. Bunu savunurken, farklı koşullarda korkunç şeyler *yapacak* kişiler de bunları gerçekten yapmış olanlarla birlikte mahkûm edilebilsin diye ahlâki hüküm verme alanını genişletir. Rescher için problem ahlaki değil epistemiktir. "Mizaç ve eğilimler bakımından kabahate meyilli olup kötülük fırsatıyla hiç karşılaşmadığı için iyi tarafta kalabilme talihine sahip" kişiler için ne diyeceğimizi sorar. (Rescher 1993: 154). Şu sonuca varır: "Fırsatını bulamayan potansiyel hırsız ile gidip hırsızlık yapan kuzeni arasındaki fark ahlaki koşullarla ilgili değildir... Ahlaki *sicilleri* farklı olabilir ama ahlaki *duruşları* farklı değildir" (Rescher 1993: 154). Dolayısıyla: "Buradaki şans, ahlaki koşulumuzla ilgili değil, imgemizle ilgilidir: Ne olduğumuzdan ziyade insanların (kendimiz dahil) bize nasıl bakacağıyla ilgilidir. Aradaki fark, ahlaki değil yalnızca epistemiktir"

(Rescher 1993: 154-5). Bu, "edimlerin ahlaki önemi, kanıt teşkil etmelerinde yatar" demektir (Rescher 1993: 157). O halde, ahlaki hükümlerimizi fırsat bulmaları halinde kötü şeyler yapacak kişilere doğru genişletmemiz gerekir. Yasa söz konusu olduğunda bu iki grubu "çok haklı gerekçelerle" (Rescher 1993: 166) ayrı tutmamız gerekir, nitekim "bu durumları *ahlakla ilgisiz* gerekçelerle birbirinden ayırmak isteyebiliriz; örneğin, sosyal politika meselesi olarak başkalarını cesaretlendirmek için sadece *başarılı* yani sonuca ulaşan yardımları ödüllendirmek veya sadece *gerçekleştirilen* suçları cezalandırmak gibi" (Rescher 1993: 159).

Rescher, yapıya bağlı ahlaki şans fikrini özellikle reddeder: "Şunları söylemek anlamlı değildir: 'X'in dürüst (güvenilir vb.) biri olarak doğması, Y'nin de yalancı (kıskanç vb.) olarak dünyaya gelmesi şanstan ibaret değil mi?' Çünkü bu kişileri oldukları hale getiren unsurlar tam da bu eğilimler, karakter özellikleri ve temayüllerdir. İnsanın kim olduğuyla ilgili olarak şanstan anlamlı bir şekilde söz edemeyiz, başına gelenler hakkında konuşabiliriz. Kimlik, şanstan önce gelmelidir. Öncesinde özelliksiz bir halde olup daha sonra şu veya bu karakter özellikleri grubuna denk gelecek iyi (veya kötü) şansa sahip olacak birini düşünmek anlamlı değildir" (Rescher 1993: 155). Bu, "bir kişiye kişi olarak muamele etmeyi içeren temel ahlaki varsayıma" bağlı kalmak demektir (Rescher 1993: 156). Ancak burada iki derin problem bulunuyor. Birincisi, Rescher'in Kantçı cezalandırmadan ziyade faydacı caydırıcılığa benzeyen yasal ceza görüşüdür. Rescher'a benzer bir hatta ilerleyen Norvin Richards da bu pozisyondan faydacı bir ceza görüşünün doğacağını açıkça belirtir (Richards 1993: 170). Ne yazık ki caydırıcı ceza teorisi, bir kişiye kişi olarak muamele etmeye yönelik temel ahlaki varsayıma bağlı kalmaz. Aynı zamanda ve tartışmamız açısından daha büyük önem arz edecek şekilde, Rescher'in reddettiği türden soruları sormak gayet *anlamlıdır*. İnsanın kim olduğu, büyük ölçüde başına gelenlerle ilgili bir meseledir. Anlamlı olmayan nokta, dünyaya sabit bir ahlaki kimliğe sahip olarak geldiğimizi varsaymaktır. Rescher, burada söylediklerine rağmen, insanların dürüst, güvenilir ya da yalancı, kıskanç biri olarak "do-

ğabileceklerine" cidden inanmayabilir fakat kişinin karakterinin çok erken bir aşamada sabitlendiğini ve sonrasında dış faktörler tarafından şekillendirilmeye önemli ölçüde kapalı olduğunu kabul etmek zorundadır. Ayrıca başlangıçta özelliksiz olup daha sonra şu veya bu karakter özellikleri grubuna denk düşerek iyi ya da kötü şansa sahip olacak bir varlığı düşünmek de *anlamlıdır*; burada saçma olan Rescher'in muğlak şekilde tarif ettiği alternatif görüştür.

Fakat Rescher ısrarcıdır: "İnsanların ahlaki özellikleri şans eseri değil, özgür bireysel failler olarak doğada ortaya çıkar" (Rescher 1993: 155). Üstelik "tüm gerekli komplikasyonlar ve nitelendirmeler yapıldıktan sonra dahi, bu kişilik özelliklerinin sadece 'seçme şansımız olmayan' şeyler olmadıkları gerçeği baki kalır. Bunlar tabiatları itibarıyla seçim fikrinin geçerli olmadığı şeylerdir" (Rescher 1993: 156). Bunun nedeni, "kişinin eğilimleri, mizacı ve karakteri bir anlamda (ahlakla ilgili olmayan bir anlamda) '*kontrolü* dahilinde' olmasa da söz konusu faktörlerin kişinin dışında kalan faktörler değil, tam tersine, benliği kuran unsurların kritik bir parçası olmasıdır" (Rescher 1993: 157). Ancak bu, kişinin eğilimlerinin, mizacının ve karakterinin kendi kontrolünde bulunmamasının ahlakla ilgili olmadığını *beyan etmekten* başka bir şey değildir: Burada bunların ahlakla ilgili olmamaları *gerektiğini gösteren* bir argüman varsa da kaçırdığımı itiraf etmeliyim. Ayrıca, daha önce savunduğum gibi, bu ahlaken mahkûm etmenin kapsamını çok ciddi bir seviyede genişletmek anlamına gelir. Rescher'in argümanı, yine epistemik gerekçelerle koşullara bağlı şans için de geçerlidir. Ancak Daniel Statman'ın gözlemlediği gibi: "Bu yaklaşımdaki güçlük şudur; o kadar çok insan o kadar çok şey için sorumlu tutulup suçlanır ki suçlamanın kendisi anlamını ve etkinliğini büyük ölçüde kaybeder" (Statman 1993: 20).

Ahlaki Karakter ve İnsanın Kötülüğü

John Kekes, insanların kontrolleri dışındaki faktörler tarafından oluşturulan ahlaki karakterlere belli bir ölçüde sahip olduklarını kabul ederken bu ahlaki karakterlerin kötü eylemler yapmala-

rına yol açtığı durumlarda söz konusu kişilerin ahlaken kınanabileceğini savunan seküler bir kötülük teorisi ortaya koyar. Aslında, ahlaki karakterleri nedeniyle sürekli kötü eylemler yapmaya yönlendirilen kişiler haklı gerekçelerle kötü olarak dahi tarif edilebilir ve kötü olarak nitelendirilmelerinin anlamı, ahlaken mahkûm edilmeleridir, bunu hak ediyorlardır. Bu yaklaşım ilk bakışta iki alternatifin en kötü yanlarını buluşturur: Yapılan yanlışların çoğunun failin kontrolü dışındaki faktörlerden kaynaklandığı kabul edilmesine rağmen faili bu yanlışlar nedeniyle ahlaken mahkûm etme konusunda kararlılık vardır. Fakat Kekes için bu, ancak seçime ve seçme kapasitesine odaklanan ahlak teorisi bakış açısından paradoks oluşturur. Kekes ahlaki karaktere odaklanan bir ahlak teorisi sunar ve ona göre ahlakın anlamı bazı ahlaki karakter türlerinin caydırılması, diğerlerinin de teşvik edilmesidir. Kötülük söyleminin anlamı tam da budur: Kötü karakterli insanlar vardır ve onları tespit edip kötü olarak mahkûm ettiğimizde başkalarını benzer şekilde davranmaktan caydırırız; ve hatta onları da kötü karakterlerini tam anlamıyla takip etmekten caydırmayı umarız.

Kötü eylemler, başkalarına haksız zarar veren eylemlerdir (Kekes 1990: 4) ve Kekes, haksız zararın büyük bölümünün belirli kötü özelliklere sahip kişilerden kaynaklandığını savunur. "Korkak, tembel, çabuk parlayan, düşüncesiz, zalim, kibirli veya kıskanç olabilirler ve bu kötü özellikler eylemlerine yansır" (Kekes 1990: 6). Kekes'e göre, bu kötü özelliklere sahip kişilerin başkalarına haksız zarar verme şeklinde sürekli kötülüğe neden olmaları, bu failleri haklı gerekçelerle kötü olarak tanımlayabileceğimiz anlamına gelir. "Bazılarının kötü özellikleri kalıcı ve öngörülebilir kötülük kaynaklarıdır; bu kötü özelliklerin hâkimiyeti altındaki kişilere kötü demek sadece bu gerçeği kayda geçirmektir" (Kekes 1990: 8). Elbette bu, türetilmiş bir kötülük anlayışıdır; başlıca anlamı "insanların birbirine ve kendilerine verdikleri haksız zarardır" (Kekes 1990: 48). Türetme işlemi üç aşamada gerçekleşir. Birincisi, haksız zarar oluşturan eylemleri kötü olarak nitelemek, ikincisi de bu eylemlere yol açan insan özelliklerini (kötü hasletleri) kötü olarak nitelemektir. Üçüncü ve son aşama, kötü hasletlerin

hâkimiyeti altında bulunanları kötü olarak nitelemektir: "Karakterlerinde bazı özelliklerin hâkimiyet kazandığı kişiler vardır; ağır basan eylemleri bu hâkim özelliklere atfedilebilir. Hâkim karakter özellikleri kötü özelliklerse bu kişilerin fiilleri düzenli kötülük kaynağıdır. Bundan türeyecek başka bir anlamda, onların sadece eylemlerini ve karakter özelliklerini değil, kendilerini de kötü olarak tanımlayabiliriz" (Kekes 1990: 48).

O halde, Kekes'e göre kötülük insanın karakterinin bir parçası olabilir. Bazı kişileri kötü olarak nitelemek anlamlıdır. Ancak kötülüğün sadece türetilmiş bir anlamda insanın karakterinin parçası olduğunu da akılda tutmalıyız. Başlıca anlamı, insanların maruz kaldığı haksız zarardır. Bu aşamada, Kekes'in tarif ettiği, haksız zararın kötülüğünden buna neden olan insanların kötülüğüne giden adımları takip etmek *zorunda* olmadığımızı kaydetmemiz gerekir. Kekes'e göre ahlaken iyi bir gerekçeye sahip olduğumuz için bu adımları takip ederiz; bu gerekçeye aşağıda daha yakından bakacağım. Akılda tutmamız gereken ikinci mesele, Kekes'in kötülük adında belirli bir karakter özelliği öne sürmemesidir: Kötü kişi, çeşitli kötü hasletlerin hâkimiyeti altındadır ve Kekes'in şemasında kötülük adında ayrı bir özelliği tespit etmek anlamlı değildir. Üçüncüsü, Kekes'in amacı sadece ahlaki tarifi gerekçelendirmek olup psikolojik açıklama getirmek değildir; asıl iş ahlaken mahkûm etmedir: "Kötülüğü anlamak açısından, birincil faktör, pek çok insanın kötü özelliklere sahip olması ve kötü eylemlerin bunların öngörülebilir sonuçları olmasıdır; kötü özelliklerini nasıl edindikleri ikincil önemdedir" (Kekes 1990: 7). Dolayısıyla "psikolojikleştirme" meselenin dışındadır. Ancak Kekes'in şemasında, "kötü olduğundan dolayı" demenin, bir kişinin neden haksız zarar verdiğine ilişkin tutarlı bir açıklama olduğunu da kaydetmeliyiz; bu nedenle bir açıdan psikolojik açıklama unsurundan kaçınamaz. Kitabının büyük bölümü, insanların belirli karakter özelliklerini nasıl edindiklerini ve bu özelliklerin belirli türde eylemlere (kötü eylemlere) nasıl yol açtığını açıklamaya ayrılmıştır. Bu bana psikolojik bir açıklama gibi görünüyor. Kanımca Kekes bunu reddetmezdi fakat ikincil bir unsur olduğunda ısrar ederdi. Teorisinin ilk

ve en önemli noktası, insanların neden kötü eylemlerde bulunduklarını açıklamamızı sağlamak değil, onları kötü *olarak* mahkûm etmemize olanak tanımaktır; kötülük söylemini insanlığa dair seküler bir izahatın tutarlı ve temel bir parçası haline getirmektir. Teorisinin aynı zamanda kötülüğe ilişkin psikolojik bir açıklama sunması bir tür ikincil getiridir.

Kekes ahlaki şans kavramını reddetse de (Kekes 1990: 14), şeması bu tartışmadan doğar çünkü insanların karakter özelliklerini seçmediklerini kabul eder. Bu, tam olarak yapıya bağlı şans problemidir fakat Kekes, insanların karakterlerinin nasıl kurulduğunun az sayıda önemli ahlak sorusu ortaya çıkardığını savunur. Problemden çıkarsadığı sonuç, kötü eylemlerin büyük çoğunluğunun, seçilmeyen karakter özelliklerinden doğmaları anlamında seçilmemiş olduklarıdır: "İnsanların iyi yaşama isteğini akamete uğratan kötülüğün çoğu, karakteristik olmakla birlikte seçilmeyen eylemlerden kaynaklanır" (Kekes 1990: 6). Bu kişiler "bu şekillerde hareket etmeyi *seçmezler*"; bunun yerine, "karakterlerine kazınmış alışkanlık örüntülerine göre kendiliğinden ve doğallıkla yanıt verirler" (Kekes 1990: 6). Ama öyleyse, bu eylemlerde bulunan failleri kötü olarak nasıl mahkûm edebiliriz? Kekes'e göre bunu ancak, yumuşak kötülük tepkisi dediği, hatalı bir seçim ahlakına dayanan şeyi reddedip karakter ahlakına dayanan sert tepkiyi kabul edersek yapabiliriz. Kekes'e göre üç tür insan fail kötü eylemlerde bulunur. Birincisi, ahlak canavarlarıdır: "Alışkanlıkla haksız zarar vermeyi seçen kişilerdir" (Kekes 1990: 84). İkinci grup, kötü eylemlerde bulunmayı seçen fakat ahlak canavarı olmayan kişilerdir: Aslında tam anlamıyla kötü değildirler zira eylemleri "faillerin karakterinden ileri gelmez; bundan ziyade güçlü provokasyon, stresli koşullar veya ciddi ayartılma durumlarına verilen, sık ve karakteristik olmayan tepkilerdir ya da faillerin rahatsız edildiği, güçlü bir duygunun etkisi altına girdiği, net düşünemedikleri durumların semptomlarıdır" (Kekes 1990: 84). Bu failler, karakterlerinin dışında hareket ederler "ve bu, onlara yönelik hükümlerimizi zayıflatır" (Kekes 1990: 85). Bu failler kötü olarak nitelenemez. Ahlak canavarları *kötüdür* çünkü başkalarına haksız

zarar vermeyi düzenli olarak seçerler. Ancak ahlak canavarı olmak çok zor olduğu için bu insanlar nadirdir. Yasal yaptırımlar ve sosyal baskılar, çoğu potansiyel ahlak canavarını ikiyüzlülüğe veya kendini kandırmaya iter. İkiyüzlü ahlak canavarları ne yaptıklarını bilmekle birlikte yaptıklarını başkalarından gizler ve bu çok güçtür (Kekes 1990: 84-5). "Böyle insanların olduğunu varsayıyorum, ancak bu şekilde yaşamaya ilişkin deyim yerindeyse yetenek öyle istisnaidir ki çoğu kişide bulunma ihtimali düşüktür" (Kekes 1990: 85). O halde, gerçek ahlak canavarı nadir ve son derece yetenekli bir bireydir. Kendini kandıran ahlak canavarı, "kötülük yapma alışkanlığını kabul edilebilir bir ahlak çerçevesine güya sokan bir açıklamanın doğruluğuna kendisini inandırmayı başarır" (Kekes 1990: 85). Ancak bunun sonucunda *seçilmemiş* kötülüğü ifa eden kötücül failliğin üçüncü türünün örnekleri haline gelirler.

Kekes'in temel iddiası şudur: "Seçilmemiş kötülük ahlaki nitelik taşımaya devam edebilir ve bu nedenle ahlaki kaygıların, hatta muhtemelen ahlaki tenkitin konusu olmaya uygun olabilir" (Kekes 1990: 66). Bu failler aksi yönde davranamasa da yol açtıkları kötülük kazara değildir "çünkü kötü eylemleri seçmedikleri kötü özelliklerinden kaynaklanır, kalıcı temayüllerinin birer semptomudur ve bunlar, failler doğal ve kendiliğinden hareket ettiklerinde, geliştirmeyi seçmemekle birlikte geliştirdikleri kötü özelliklere uygun şekilde ortaya çıkar" (Kekes 1990: 66). Bir yandan, insanın karakterinin büyük bir kısmının pek az kontrol ettiğimiz veya kontrolümüzde bulunmayan faktörler tarafından üretildiğini kabul etmemiz gerekir; bu kısım, seçebileceklerimizi ciddi ölçüde etkiler ve gerçekten seçip seçmediğimizi tartışmalı hale getirir (Kekes 1990: 66). Diğer taraftan, seçilmeyen bu karakter özellikleri, ahlaken mahkûm edilmeye uygundur (Kekes 1990: 67). Fakat Kekes'in bu iki beyanı tutarlılık arz eden tek bir ahlaki şemada nasıl bir araya getirmeyi önerdiğini görmeden önce eylemlerin seçilmemiş olabileceği düşüncesini anlamamız gerekir.

Bir eylemin seçilmesi için bazı çok genel koşulların sağlanması gerekir: (1) Belirli sonuçlar ortaya çıkarmak üzere karar verme ka-

pasitesine sahip olmak; (2) eylemin bu sonuçları gerçekleştireceği inancına sahip olmak; (3) eylemi engelleyen bir kuvvetin bulunmaması; (4) sonuçları hedefleme, eylemi ifa etme veya başka bir eylemi seçme kapasitesi; (5) içinde eylemde bulunduğumuz durumu anlamak. Bu koşulların herhangi birinde pürüzler ortaya çıkabilir. Örneğin, gerçekçi olmayan sonuçların peşine düşmeye karar verebiliriz (koşul 1) ya da belirli bir eylemin belirli bir sonuç doğuracağı inancı saçma olabilir (koşul 2); bizi o eylemi yapmaktan alıkoyan türlü güçler olabilir (koşul 3); fail başka seçeneği olmadığını, önerilen eylemin yapabileceği *tek* şey olduğunu düşünebilir (koşul 4) veya içine bulunduğu durumu doğru değerlendiremiyor olabilir (koşul 5). "Bu örneklerin tamamında, seçimin koşulları seçimsizliğe dönüşür" (Kekes 1990: 69). Seçilip seçilmediği açıkça belli olmayan örnekler bulunsa da Kekes, seçilmeyen eylemlere ilişkin net örneklerin var olduğuna inanır ve ele aldığı konu bunlardır: "Failler, söz konusu eylemi gerçekleştirmeye karar vermemişse, eylemlerin yol açtıkları sonuçlara yol açacaklarına inanmaları için güçlü bir nedenleri yoksa, eylem zorla yaptırıldıysa, psikolojik olarak başka bir şey yapamayacak durumdalarsa veya içinde bulundukları durumu anlamamışlarsa eylemlerin seçilmediği açıktır" (Kekes 1990: 69).

Kekes'in projesinin merkezinde bulunan seçilmemiş eylemler, haksız yere zarar veren ve sistematik olarak meydana gelen eylemlerdir. Bu eylemler, fail belirli kötü karakter özelliklerine sahip olduğu için ortaya çıkar. Kekes, bu kötü özellikleri tartışmaya girişir ve tartışmasının en ilginç noktası kötü niyeti ele alma şeklidir. Diğer kötü özellikler genellikle kişinin kendi isteklerini ve arzularını başkalarınınkilere öncelikli kılmayı hedeflerken kötü niyetin hiçbir müspet amacı olmadığı için muamma olduğunu kabul eder. "İyi olana karşı hareket etme temayülüdür. Duygusal kaynağı garezdir, işlerin kötü gitmesini arzulamaktır" (Kekes 1990: 79) ve nefret, hınç, haset, kıskançlık, hiddet, kindarlık, zalimlik ve sinizm olarak tezahür eder. Muamma şuradadır ki bunlar hoş duygular değildir ve bunlara göre hareket etmek failin durumunu iyileştirmez. "Dolayısıyla, kötü niyetli duygular hoş değilse, nedensellik anlamında

etkisiz olmaları muhtemelse ve makul tepkilere zarar veriyorlarsa, makul insanlar bunlar tarafından motive olmaya kendilerini neden kaptırırlar?" (Kekes 1990: 79-80). Ancak, diyor Kekes, bu sadece kötü niyetli insanların kötü niyetlerini seçtiklerini düşünürsek muammadır. "Muammayı çözmek için nasıl olup da insanların seçim yapmaksızın kötü niyetli olduklarını ve kötü eylemlerde bulunduklarını anlamamız gerekir" (Kekes 1990: 80). Kötü niyet, bir baskı koşulu altında ortaya çıkar ve "yaşama hayır deme, kendi yaşamına, kendisine benzeyen diğer insanların yaşamına ve elbette onlar hakkında kötü yargıda bulunanların yaşamına hayır deme" şeklindeki bu baskıya verilen bir tepkiden oluşur (Kekes 1990: 80). Bu, "nefret dolu, hınçlı, hiddetli bir hayır" (Kekes 1990: 80) olup farklı eylemlerde tezahür eder: "Ayrım gözetmeyen vandalizm, anlamsız suçlar, rasgele şiddet, sembollere saygısızlık, kendi çıkarını gözetmeyi küçük gördüğü için eylemlerin sonuçlarına karşı kayıtsız olma ve zulümden zevk duyma..." (Kekes 1990: 81). Fakat bu bilinçli bir seçim değildir; bu kişilerin "başka seçeneği kalmamıştır" (Kekes 1990: 81). Yıkıcı duygularını dışarı atacakları bir şeye ihtiyaç duyarlar ve ellerine geçirdikleri herhangi bir şey iş görebilir, buna kendileri de dahildir. "Böyle kişiler kötülüğü seçmezler. Onun etkisi altındadırlar; başlarına gelen bir şeydir" (Kekes 1990: 81). Ahlak canavarları değildirler: "Kötü olmak ve kötülük yapmak için yola çıkmazlar," bunun yerine bir kontrolsüzlük söz konusudur zira "insanların kontrol uygulamayı başarıp başaramamaları çoğu zaman kendi kontrollerinde değildir" (Kekes 1990: 83).

Fakat insanların zarar vermeye ve yıkıcılığa kontrolleri dışında bulunan kuvvetler vasıtasıyla yöneldiklerine ilişkin bu açıklama düşünüldüğünde, ahlaken nasıl yanıt vermemiz gerekir? Kötülüğe verilecek yumuşak ve sert tepki arasındaki uzlaşmazlık en fazla burada belirginleşir. Kekes'e göre yumuşak tepki "failleri mazur görmeye" çalışırken sert tepki "onları tenkit etmeye" çalışır (Kekes 1990: 86). Yumuşak tepkinin arkasında seçim ahlakı, insanların sadece seçtikleri şeylerden sorumlu oldukları, dolayısıyla sadece rasyonel ve bilinçli şekilde seçtikleri ölçüde kötülükten ahlaken sorumlu olabilecekleri düşüncesi yatar (Kekes 1990: 86-7). Dola-

yısıyla, Kekes, kötülüğün büyük bölümünün seçilmemiş eylemlerden kaynaklandığı konusunda haklıysa kötülüğe neden olan failleri mahkûm edemeyiz. "*Eylemleri* kötü olabilir fakat bu eylemler onlara yansımaz zira bu eylemleri gerçekleştirmeyi seçmemişlerdir" (Kekes 1990: 88). Bu ahlak teorisinin altında üç varsayım yatar: İlki, "ahlakın alanı, seçimin alanıyla çakışır"; ikincisi, tüm insan failler özgürce seçme kapasitesine sahiptir ve dolayısıyla aynı ahlaki değeri taşırlar; üçüncüsü ise insanlar "temelde iyidirler" (Kekes 1990: 88). Bu son ilke, seçim ahlakında esastır. "Kötülük, insan doğasının bileşeni değil, bozulmasıdır. İnsanlar, iyilik potansiyelleri temelden geldiği için değerlerini kaybedemezler; kötülük potansiyelleri ise sadece yanlış giden bir şeyin yan ürünü olmaktan ibarettir" (Kekes 1990: 88). Kekes'e göre seçim ahlakının tüm özellikleri akla yatkın olmakla birlikte hatalı şekilde genellenmiştir ve bu genelleme, "insanlarda kötülük üreten temel yaşam koşullarının iyi yaşam sürme isteğiyle gerilim halinde bulunduğunu" gizler; "bunun sonucunda, hem seçilen hem de seçilmeyen eylemler sistematik olarak kötülük üretebilir; söz konusu örüntülerin hâkimiyetinde bulunan yaşamlar, olumlu yönlendirilen yaşamlardan daha değersizdir ve bireysel olarak ahlak faillerinin birincil potansiyelinin iyi mi yoksa kötü mü olduğu tartışmaya açık bir sorudur" (Kekes 1990: 88-9).

Bunların hepsini kabul etmek bizi karakter ahlakına götürür. Karakter ahlakına göre "asıl soru ne tür bir kişi *olmamız* gerektiğidir" (Kekes 1990: 91). Ahlaki övgü ve suçlamalar, ne yaptığımızdan ziyade nasıl bir kişi olduğumuz hakkındadır. Karakter ahlakı, gerekliliğin yeterliliği ima ettiği ilkesini ciddiye alır fakat bu ilke seçim ahlakının merkezinde yer alıp aklanma vurgusuna götürürken, karakter ahlakında bu denli merkezi bir yer tutmaz ve hafifletici bir rol üstlenir. Bir eylem seçilmemişse ahlaken mahkûm edilecektir fakat seçilmiş olduğu duruma nazaran daha az bir katılıkla mahkûm edilir. Buradaki anlaşmazlık, insanları nasıl yargılayacağımızla ilgilidir. "Seçimleri vasıtasıyla dönüştükleri kişiye göre mi yargılamalı yoksa nasıl edindiklerinden bağımsız olarak karakterleri temelinde mi yargılamalı?" (Kekes 1990: 92). Kekes ve karakter ahlakına göre ikincisidir.

Kekes'in karakter ahlakının tutarlılığını sorgulamanın bir yolu olarak, önce seçim ahlakının tutarlılığına getirdiği eleştiriyi sorgulayabiliriz. Temel ayrımı, seçilen eylemlerin yol açtığı kötülük ile seçilmeyen eylemlerin yol açtığı kötülük arasında olup ikincisinin en yaygın kötülük biçimi olduğunu savunur. Seçim ahlakının söylediği gibi, seçilmeyen eylemleri tenkit edemeyiz zira bu bizi insanın ıstırabının en yaygın nedeni karşısında ahlaken savunmasız bırakır; dolayısıyla seçim ahlakı başarısızdır. Ancak bu, Kekes'in seçilen ve seçilmeyen eylemler arasındaki ayrımının ve ikisinin arasındaki sınırın seçim ahlakı tarafından kabul edileceğini varsaymak demektir; halbuki seçim ahlakını savunan kişi pekala "seçilmemiş kötülük fikrinin tutarsız olduğu" yanıtını verebilir (Kekes 1990: 132). Anladığım şekliyle, seçim ahlakının bakış açısından, bir insanın kontrol edilemeyen (çoğunlukla psikolojik) kuvvetlerin hâkimiyetine girdiği net örnekler vardır ve gereklilik yeterliliği ima eder ilkesi burada açıkça aklamaya götürür. Ancak insan eylemlerinin alanı karmaşık bir alandır ve sorumluluk dereceleri, dolayısıyla suçluluk dereceleri bulunur. Burada bu ilke, tam da Kekes'in sadece karakter ahlakında oynayabileceğini iddia ettiği hafifletici rolü oynar. Kekes'in anladığı şekilde "seçilmemiş" bir eylem hem seçilmiş hem de seçilmemiştir ve sorumluluk yargısı, dolayısıyla ahlaki kabahat, bu unsurlar arasında dengelenmelidir. Kekes, bir noktada *saf olarak* seçilmeyen kötülükten bahseder. "Alışkanlığa bağlı olarak bu şekilde hareket ederler; kendilerine kötücül bir ahlak aşılandığı için, ahlaki bağlılıklarında anlaşılabilir bir hata yaptıkları için, karakter kusurları başka bir şekilde hareket edememelerine yol açtığı için veya değiştirme gücüne sahip olmadıkları fizyolojik veya psikolojik nedenlerle akılları karışmış, dikkatsiz ya da uyuşuk oldukları için" (Kekes 1990: 132). Ama seçim ahlakının bakış açısından, saf olarak seçilmemiş bir *eylem*, kontrol edilemeyen bir zorlantı gibi olmalıdır; böyle bir koşul faili *aklayacaktır* ve bu son derece makul görünür. Kekes'in tarif ettiği seçilmemiş eylemlerin çoğunluğu, bu anlamda saf sayılmaz. Aslında, Kekes'in seçim ahlakı eleştirisinin büyük bölümü, seçim ahlakının seçilmemiş eylemler kategorisini kabul edeceği varsayımına dayanır. Ne-

den kabul etmesi gerektiğine ilişkin güçlü nedenler olmasa da kabul etmemesi için güçlü nedenler var.

Kekes'in eleştirdiği seçim ahlakının bir başka temel ilkesi, tüm insan faillerin eşit ahlaki değere sahip olmasıdır (Kekes 1990: 106). Seçim kapasitesi, buna sahip olan tüm faillere eşit ve evrensel ahlaki değer bahşeder ve bu nedenle seçilmemiş kötülüğün failleri değerinden yitirmez. "Kötülüğe neden olabilirler ama bunu seçmemişlerdir, dolayısıyla eylemleri değerlerinin kaynağına, seçme kapasitelerine olumsuz yansımaz" (Kekes 1990: 106). Bu da Kekes'in ayrımının makbul olduğunu varsayan bir önermedir. Ancak daha da ileri giderek seçim ahlakının kötü kişilerin "aynı insani değere sahip olduğunu ve insanlığa hizmet edenlerle aynı muameleyi görmesi gerektiğini" savunduğunu iddia eder; bu ise ona göre "absürt bir sonuçtur": Hitler ve Einstein nasıl "eşit insani değere" sahip olabilir (Kekes 1990: 121)? Fakat ben seçim ahlakını çok farklı bir şekilde okuyorum: Benim okumam insanların eşit ve evrensel, seçme kapasitesine dayalı, temel bir ahlaki değere sahip olduklarını savunmakla birlikte insanların ahlaken iyi veya kötü seçimler yapabilmesine izin verir, böylece seçilenin ne olduğuna bağlı olarak farklı ahlaki statülere olanak tanır. Aşağısında kalan durumlarda ahlaksızlığı mahkûm edip cezalandıramadığım bir sınır hattı bulunur: Her türlü mahkûm etme veya cezalandırma, insan faillerin özgür ve rasyonel seçim yapabildikleri gerçeğini hesaba katmalı ve ahlaki statüye *saygı göstermelidir.* Ancak buna saygı göstermek, "kötü" kişilere "insanlığa hizmet edenlerle" aynı muameleyi göstereceğimiz anlamına gelmez; daha ziyade, onları bir nesne olarak değil, seçim yapanlar *olarak* cezalandırırız. Bunun kefarete olanak tanıması önemlidir. Seçim ahlakının baş savunucusu Kant'ın gözlemlediği gibi, insan failler tüm yaptıklarında "gelişebilme olanağına sahip olmaya devam eder" ve "iyiye dönüş ümidi sürer..." (Kant 1960: 39; Kekes 1990: 107). Dolayısıyla yine, tüm cezalandırma ve hükümler, yanlış yapan kişinin ıslah olabileceği gerçeğini dikkate almalıdır. Diğer taraftan Kekes, "kötülük içeren davranış örüntülerini uzun süre sergileyen kişilerin özgürlük ve refah haklarının, benzer davranışları sergi-

lemeyen kişilere nazaran aynı şekilde korunmaması gerektiğini" söyler ve bunun "makul ve ahlaken doğru göründüğünü" savunur (Kekes 1990: 122). Ardından, muamelenin hangi şekillerde farklı olacağını listelese de bu farklar seçim ahlakı savunucusunun karşı çıkmayacağı, seçim ahlakı bağlamında da makbul görülecek farklardır; bir tanesi hariç: "Okullarda verilen öğle yemekleri, hapishanelerde verilen yemeklerden daha besleyici olmalıdır" (Kekes 1990: 122). Kekes'in sert yanıtının acımasızlığı (ve insanlık dışılığı) belki tam da bu gelişigüzel ifadede netleşir. Kötü karakterli kişilerin yaşamları diğerlerine göre değersizdir: Bu *insanlar* başkalarına nazaran değersizdir.

Yukarıda işaret ettiğim gibi Kekes, kötülüğü "psikolojikleştirme" eğilimini mahkûm etmektedir ve karakter ahlakının bir meziyeti de bu eğilimi azaltmaktır. Birisi bize kötü bir şey yaptığında motivasyonlarını anlamaya çalışma eğilimindeysek bunun nedeni "kötü eylemlerin ve faillerinin açıklamaya ihtiyaç duymasıdır," iyi eylemler ve failleri bunu gerektirmez (Kekes 1990: 231). Kötülüğü bir anomali olarak görürüz ve "kötülük üreten faillerin motivasyonuna bakarken sadece onları anlamak için değil, insanın davranış örüntüsünün iyiliğe meyilli olduğu ve kötülüğün bundan sapma teşkil ettiği duyarlılığımızı bozmakla tehdit eden anomaliyi ortadan kaldırma amacıyla da bakarız" (Kekes 1990: 231). Yazarımız ayrıca "İnsanın motivasyonları hakkında yanıltıcı spekülasyon salgınından" şikâyet eder (Kekes 1990: 231) ki bunun amacı kötülüğün tehditkâr niteliğini hafifletmektir: "Akla yatkın bir hikâye anlatabilir duruma gelir gelmez daha iyi hissederiz çünkü neyin yolunda gitmediğini anladığımızı varsayarız" (Kekes 1990: 232). Oysa aksine, insan faillerin öncelikle iyi oldukları ve kötülüğün daima bu öncelikli iyiliğin bozulması olduğu görüşünü reddetmemiz gerekir. İnsan doğası karmadır; "iyi ve kötü potansiyellerin karışımını içerir" (Kekes 1990: 142).

Ancak bu karma görüşe ve kötülüğü anlamanın onu en aza indirmeye nazaran ikincil önemde olduğu görüşüne rağmen, Kekes, insanların neden kötü eylemlerde bulunduklarına dair bir kavrayış sunmuştur ve insanların neden kötü eylemlerde bulunduklarına

ilişkin izahatı, kötü karakter özelliklerinin salt pozitif varlığından ziyade bir negatifliğe, eksikliğe dayanmaktadır. Verdiği örneklerden biri, Joseph Conrad'ın *Karanlığın Yüreği*[1] eserindeki Albay Kurtz karakteridir. Kurtz'un yıkıcı bir karakter özelliği vardır ve "barbarca ve yaşamı eksilten bu kötülük kuvvetinin (...) içimizde aktif bir kuvvet olduğunu" kabul etmemiz gerekir (Kekes 1990: 25). Bunu fark edip anlarsak kısıtlayabiliriz. Kurtz kendi karakterini daha iyi anlasaydı "varlığını ve sevk etme gücünü bilirdi" (Kekes 1990: 186). Bu, kişiliğinin bir parçası olan söz konusu karakter özelliğini ortadan kaldırmasına olanak tanımazdı, fakat bu özelliğin bunaltıcı bir zorlantı haline geldiği bağlamlarda bulunmaktan kaçınmasına olanak tanıyabilirdi. Bu ahlak anlayışı, "eyleme rehberlik eden bir kuvvet olup bazı durumlarda yıkıcılığın ifadesini asgariye indirebilir, nötr hale getirebilir veya izale edebilir" (Kekes 1990: 187). "Bariyerler koymayı, savunmayı güçlendirmeyi, yıkıcılık fırsatlarını ve cazibesini ortadan kaldırmayı" mümkün kılar (Kekes 1990: 187). Bu "reflektif öz değişim" (Kekes 1990: 211) sayesinde, "niyetlerimize dair daha net bir bakış yakalayabilir, seçim yapmamıza olanak tanıyan kapasiteleri geliştirmeye yönelik itkimizi güçlendirebilir ve durumumuzu daha iyi anlayabiliriz" (Kekes 1990: 207). Böylece kötülüğü, hem başkalarındaki hem de kendimizdeki kötülüğü anlamak, buna neden olanları ahlaken tenkit etmekten sonra gelse de anlamanın Kekes'in projesinin kritik bir yönü olduğunu görebiliriz. Sonuçta Kekes'in iddiası şudur: Ahlaken tenkit, kötülüğü en aza indirmede çok daha etkili olduğu için öncelik kazanır. Bunun ne ölçüde doğru olduğunu sorgulayabiliriz. Anlama ve tenkit etmenin bu projede ortak olduğunu ve uygun koşullarda birine nazaran diğerinin daha fazla vurgulandığını düşünmek bana daha makul görünüyor: Biri önceliğe sahip olacaksa dahi diğerini tamamen dışarıda bırakmak tuhaf olacaktır.

Kekes'in buradaki açıklamasında bir muamma daha var. Kendimizi doğru şekilde anlarsak yıkıcı yönlerimizi kontrol etmeye ve kısıtlamaya yöneleceğimizi savunur. Hem kendimizin hem de baş-

1 Conrad, Joseph (2020). *Karanlığın Yüreği*, çev. Sinan Fişek. İstanbul: İletişim Yayınları. (ç.n.)

kalarının neden olduğu kötülüğü en aza indirmeye uğraşacağızdır. Ancak insan doğası iyi ve kötü özelliklerin kendine has bir karışımıysa, kendimizi ne kadar anlarsak anlayalım, neden iyiye yönelmeyi kötüye tercih etmemiz gerekir? Bu, sadece kendilerine böyle bir anlayış bahşedilmiş rasyonel insan faillerin iyiyi kötüye tercih edeceklerini varsayarsak anlamlıdır ki bu da insan faillerin özünde iyi olduklarını, kötülüğün bu doğanın bozulmasından kaynaklandığını varsaymak demektir. Ahlaki karaktere ilişkin tüm makul yaklaşımlar, insan faillerin karma bir doğaya sahip olduklarını ve başkalarına fayda sağladıkları kadar zarar vermeye de yönelebileceklerini elbette kabul edecektir. Ancak Kekes'in de bizzat kabul ettiği gibi, normal şartlarda ve makul bilgiler dahilinde, verdikleri zararı en aza indirmeyi tercih edeceklerini varsaymakta tutarsızlık yoktur. Sonuçta seçim ahlakı ile Kekes'in karakter ahlakı versiyonu arasında muazzam fark yoktur: Kekes'in eleştirdiği seçim ahlakı, seçim ahlakının oldukça tuhaf bir versiyonudur. Aynı şekilde, hiçbir şey beni insan failleri kötü olarak lanetlemekten bir şeyler kazanılacağına ikna etmiyor. İnsan faillerin başkalarına acı çektirme kapasitesine sahip olduklarını kabul etmek kazanç sağlayabilir, ancak kazancımız, bazı insan faillerin kötü oldukları ve dolayısıyla onlardan kaçınmamız, onları lanetlememiz gerektiği değildir; bundan ziyade, insan failler olarak benzer koşullarda aynısını yapma kapasitesine sahip olmamızdır. Üstelik bu derin karamsarlık taşıyan bir sonuç değildir. Öncelikle bu, eylemleri anlaşılır kılar: Gökten zembille inmedikleri gibi bir anlamda diğerlerinden daha az insan olan belirli bir grup insan tarafından yapılmış da değildirler (Kekes'in kötü karakterleri böyle görünüyor). Bizim gibi insanlar tarafından yapılmıştır. İkincisi, benzer koşullarda böyle dehşetli şeyleri diğerlerine tercih edebileceğimizi bildiğimizden, onları *yapmamayı* seçme kapasitesine sahip olduğumuzu da biliriz. Bu nedenle düzeltilebilirdirler. "Kötülüğü" insanın alanına getirerek, kötülüğü insanileştirerek, ona karşı çıkılabileceğini ve onun bozguna uğratılabileceğini görürüz.

Problemin bir bölümü, kişisel yapıya bağlı şansın ele alınışındaki "halk psikolojisi" seviyesiyle ilgili olabilir. Nagel, açgözlü-

lük, kıskançlık, korkaklık, kibir gibi karakter özellikleriyle bunu tanımlarken Rescher de "kötülüğe meyilli" kişilerden bahsederek bir adım ileri taşır. Kekes, insanların bu özellikleri nasıl edindiklerine dair daha incelikli bir tablo sunsa da hiç sevimli olmayan bir sonuca ulaşır. Önceki bölümün sonuç kısmında, ahlaki şans argümanlarının psikolojik açıdan hiç sofistike olmayan bir seviyede meydana geldiğini; daha ciddi bir görüşü kabul edersek insanların örneğin belirli faktörlere ait örüntülerle suç işler hale geldiklerini gözlemlemiştim: Birinin "kötülüğe meyilli" olduğunu, en uç noktada o şekilde doğduğunu, kötülüğün fıtratının bir parçası olduğunu, ortaya çıkmak için orada bir yerlerde doğru koşulları beklediğini söyleyip işin içinden çıkamayız. Koşullar mevcutsa çocuklar suç teşkil eden davranışlar sergileme riski taşır ve bunu yapanlarla yapmayanlar arasındaki fark, doğuştan sahip oldukları kriminal bir özellikle ilgili değildir. Burada karşımıza çıkan, insanların bu karakteri nasıl edindiğini sormadan neden çaldıklarını, yalan söylediklerini, şiddet içeren eylemlerde bulunduklarını açıklamaya çalışan kaba, ilkel bir psikolojik açıklama şeklidir. Tuhaf bir şekilde Kekes, insanların bu karaktere nasıl sahip olduklarını sorar ve soruya makul bir yanıt verir; bunu sadece bu anlayışı reddetmek için yapar. Ona göre yapıya bağlı ahlaki şans, ahlaken çok az önem taşır ama argümanına bakılırsa bunun merkezde yer alması gerekiyor.

Claudia Card ise yapıya bağlı ahlaki şansı nasıl ciddiye alabileceğimizi göstermekle birlikte bunu yaparken onun anlamını değiştirir. Odak noktası, ahlaki karakteri etkileyen faktörlerdir: "Bir araya gelen farklı koşullar, gerçekten de farklı erdemlerin ve kötü özelliklerin, güçlü ve zayıf karakter niteliklerinin gelişimi için fırsatlar sunar, bunları teşvik eder, besler veya ket vurur" (Card 1996: ix); o halde, Card'a göre ahlaki şans arka plandaki koşulların bir kişinin ahlaki karakterine nasıl katkıda bulunduğuyla ilgilidir ve bu karakteri söz konusu koşullar bağlamında anlamamız gerekir. Bu durumda ahlaki şans, kişinin ahlaki karakterinin gelişiminde ne ölçüde şanslı olduğunu veya olmadığını tarif eder. Şunu savunur: "Hayatlarımızda şansın etkisini kabul etmek, so-

rumluluk anlayışımıza derinlik katabilir ve ahlakın önemine dair kavrayışımızı artırabilir" (Card 1996: 21). İnsanların kontrolleri dışında bulunan faktörlerin seçimlerini ve karakterini ne ölçüde etkilediğini fark etmek, bunu fark eden kişiyi ahlaken etkilese de bu Kekes'in önerdiğinden çok daha farklı bir etkidir. "Beni, yaşamın adaletsizliğini kabul etmekle birlikte ahlaki yapı arz eden bir etkileşim bağlamını da varsayan erdemler olan alçakgönüllülük ve merhamete yöneltir" (Card 1996: 22). Bu, ahlaki sorumluluğu önemsiz kılmaktan ziyade ilgimizin merkezi haline getirir. Williams, Nagel ve diğerleri problemi özel bir perspektiften görür, "aşağı ve geriye, göreli olarak daha ayrıcalıklı görüş noktalarından ve geçmişe doğru bakarlar; övgü, kabahat, pişmanlık, ceza ve ödül gibi şeylere yoğunlaşırlar ki bunların son ikisi tarihsel olarak güçlü olanların toplumsal kontrol için kullandıkları yetkilerdir" (Card 1996: 23). Card ise "ileri ve yukarı, geleceğe doğru ve yaşamlarını toparlamak için mücadele edenlerin görüş noktasından" bakmamız gerektiğini söyler (Card 1996: 23). Bu perspektiften bakıldığında, sorumluluk *almak* sorumluluk atfetmekten daha önemlidir. "Failin ileriye dönük perspektifinden bakarak, bir mezalimi miras almak veya geçmişinde çocuk istismarı olmak gibi ahlaken kötü şansla geçen bir mazinin sorumluluğunu üstlenmenin neleri içerdiğiyle ilgileniyorum" (Card 1996: 24). Bu, "ahlaklı olma kabiliyetimizdeki temel adaletsizliği" kabul etmek (Card 1996: 29) ve ileriye dönük bir doğruluk mücadelesine odaklanmak demektir: "Bütünlük, tamlık, bölünmezlik..." (Card 1996: 32). Bir dakikalığına Jon Venables ve Robert Thompson'a dönecek olursak, bu ikisinin zarar görmüş, mahvolmuş çocuklar olduklarını fark etmek bizi onların geleceği hakkında ve onların tekrar tam olmalarına, ahlaki doğruluk kazanmalarına yardım etmek için yapılabilecekler konusunda endişelendirir. Ahlaki doğruluğu kazanmalarının, düzeltilmelerinin *mümkün* olduğunu kabul etmek önemli bir adımdır ve onları küçük canavarlar olarak nitelendirenlerin reddettiği olanak tam da budur. Kekes'in daha incelikli değerlendirmesinde dahi reform ve düzelme olanakları marjinalleştirilmiştir.

Sonuç

Kötülük söylemi eleştirime karşı iki itirazla daha yüzleşmek gerekiyor. Birincisi, insanların yaptıkları tüm yanlışları veya en azından kötülük olarak nitelendirilen uç yanlışları bir tür hastalık olarak reddettiğimdir. Bu itirazı Philip Hallie şöyle ifade ediyor: "Kölelik, Hitler'in 'üçüncü imparatorluğunda' neler olduğu, psikolojik analiz, iyi ve kötü üzerine felsefi çalışmalarla ilgili konularda günümüz tarihsel düşüncesinin eğilimi tümüyle, kötülüğü düzleştirip bir tür hastalığa dönüştürmeye çalışmaktır. Bu, biri yıkıcı bir şey yaptığında "şu hastaya bakın" dendiği ve bu kişinin hastanede yatan bir hasta gibi düşünüldüğü anlamına gelir. Hasta olan birini nasıl suçlayabilirsiniz? Hasta olan birine nasıl öfkelenebilirsiniz?" (Hallie 1998: 62). Burada "hasta", "müphem, geniş bir metafordur" (Hallie 1988: 62). Buna verilecek bariz yanıtlardan biri, "kötülüğün" de müphem, geniş bir metafor olduğunu söylemek ve bu insanlara "şu kötüye bakın, kötüsün, kötüsün" demenin ne ölçüde gelişim sağladığını sormaktır. İkinci yanıt, aşırıya varan şiddet eylemlerinde bulunan herkesin "hasta" olmadığına işaret etmektir; bazılarının psikolojik rahatsızlık geçirdiğinden şüphe olmasa da burada tartıştığımız tüm faillerin zaten ruh hastası olduklarını ima edecek hiçbir şey söylemedim. *Söylediğim*, bu faillerden bazılarının seçeneklerinin kapandığı ve bazı eylemlerin onlara yapabilecekleri tek şey gibi göründüğü durumlarda kaldıklarıdır, örneğin birini öldürmek gibi. Üstelik bu örneklerde, arka plandaki durumun yaptıklarına belli bir mazeret oluşturacak kadar güçlü şekilde katkıda bulunup bulunmadığını uygun bir şekilde sorabiliriz, bunun sonucunda onları yaptıklarından tam anlamıyla ahlaken sorumlu tutamayabiliriz. Bunun tutarlı ve anlamlı bir yaklaşım olduğunu savundum ve savunacağım. Buna "psikolojik" yaklaşım desem de bu kategoriye giren herkesin psikolojik rahatsızlık yaşadığını, seçimin Kötülük ve Hastalık arasında olduğunu kastetmiyorum. Arka plandaki faktörlerin yapılan yanlışlara yanlış yapan kişinin ahlaken mahkûm edilmesi sorgulanır hale gelecek denli önemli ölçüde nasıl katkıda bulunduğunu anlamanın pek çok farklı yolu var.

İkinci itirazın daha ciddi olduğunu düşünüyorum. Soru, insanları kötü olarak tarif edip etmemek gerektiğiyle ilgiliydi ve bu ahlaki olmanın yanı sıra psikolojik bir problemdir, zira ahlaki sorumluluk meselesini ortaya çıkarır. Benim açıklamama getirilen itiraz şudur: İnsanların dehşet verici şeyleri neden yaptığını açıklamak amacıyla, ciddi kabahatlere katkıda önemli rol oynayan psikolojik, sosyal, kültürel faktörleri anlamaya çalışırken aslında mazeret üretmiş oluyoruz. Anlama ve mazeret bulmanın sıkı sıkıya bağlı olduğuna işaret eden Fransızca bir deyiş vardır; "*tout comprendre, c'est tout pardonner*" (her şeyi anlamak her şeyi bağışlamaktır). Daha fazla anlarsak daha az mahkûm edebiliriz. Bunun doğal sonucu, daha önce gördüğümüz gibi, mahkûm edebilmek için daha az anlamamız gerektiğidir. Venables ve Thompson davasının incelenmesi, anlamadaki kastın mazeret bulmakla yakından bağlantılı olduğuna işaret ediyor. Davaya bu kadar ayrıntılı bakmamın nedeni, ahlaken bu denli sorumlu tutulmamaları gerektiğini savunmaktı. Bu yaklaşımı yetişkinlere uygularsak, Thomas Nagel'ın ahlaki şans izahatından ortaya çıkan genellenmiş ahlaki şüpheciliğe düşeriz. Kötülük söylemine kapıyı kapatırken her türlü ahlak yargısına kapıyı kapatmış olurum.

Fakat bu itiraz hatalıdır. Cevaben öne süreceğim ilk nokta, insanların insani kötülük örnekleri olarak gördükleri durumlara baktığımızdır. Bunlar uç örnekler olduğundan, bu örnekler hakkında söylediklerimi ahlaken yanlış olan her türlü davranışı kapsayacak şekilde genellemek istemiyorum. Kötülük söyleminin kendisi de bu uç örnekleri ele alır ve görünüşe göre birleştirici tema, bunların insanın idrakinin ötesinde olmasıdır. Önceki bölümde Alison Young'ın yorumladığı gibi, bunlar yorumlamayı hem talep eden hem de yasaklayan olaylardır. Kötülük söylemi, yorumlayamamanın açtığı alanda kök salar. Daha düşük seviyeli yanlışlarda yorumlama başarısız olmaz: Onları kusursuz şekilde anlayıp açıklayabilir, aynı zamanda ahlaken mahkûm edebiliriz. Gerçek şu ki daha düşük seviyedeki bu kabahatler kafamızı karıştırmaz; insanlar yalan söylediklerinde veya aldattıklarında bunu neden yaptıklarını pekâlâ anlayabilir, onları ahlaken tenkit etme kapasitemizin

bu anlayış nedeniyle azaldığını hissetmeyiz. İşte burada genelleme yapmak *istiyorum* ama diğer yöne doğru: Ağır durumlara dikkat edersek yeterli çabayla bu durumları da anlayabilir ve açıklayabiliriz, böylece kötülük söylemine gerek kalmaz. İtiraza göre bunları anlamaya çalıştığımızda hoş görmüş oluruz, fakat düşük seviyede ahlaksızlık açısından böyle bir sonuç doğurmuyorsa yüksek seviyede ahlaksızlık durumunda neden buna sebep olsun ki? Buna düşük seviye ahlaksızlığın da yüksek seviye ahlaksızlıktan beklenen ölçüde anlaşılmaz olduğu yanıtı verilebilir, ancak bu ikna edici olmaz.

Elbette buradaki "anlayış" [*understanding*] kelimesiyle biraz oynanıyor. *Roget's Thesaurus*'ta birkaç farklı yerde, "barışma" kelimesinin yanı sıra "uzlaşma" ve "uzlaştırma" gibi kelimelerle birlikte geçiyor. Ancak "bilinmezlik" ve "kavrayamama" karşısında "bilinirlik" ve "kavrama" bağlamında da yer buluyor. Benim izahatıma getirilen itiraz ilk anlamdadır, halbuki ben ikincisini kastediyorum. İddiam, ne kadar korkunç olursa olsun bu tür eylemlerin anlaşılabilir olduklarıdır. Kavramak, yanlış yapanla uzlaşıya yol açabileceği gibi mahkûm etmeye de yol açabilir. Bazı durumlarda, belirli arka plan faktörlerinin bir kişinin yaptıklarına nasıl mazeret oluşturabileceğini anlarken diğer durumlarda neden mazeret oluşturmayacağını da anlayabiliriz. Burada ahlaken bir sınır vardır: Karmaşık bir sınır olsa da vardır. Kötülük söyleminin insanlık ile insanlık dışılık arasına koyduğu sınırın alternatifi bir sınırdır bu. Burada önerdiğim sınır çok daha karmaşık olup arka plandaki koşulların bir kişinin eylemine nasıl katkıda bulunduğunu anlamakla, bu koşullar mevcutken bir kişinin belirli bir eylemi neden diğer eylemlere tercih ettiğini anlamakla ve dikkate alıp seçmiş olmaları gerekirdi denebilecek daha makul seçeneklerin ne ölçüde mevcut olduğunu muhakeme etmekle ilgilidir. Bu, büyük ölçüde seçim ahlakıdır ve belirli bir seçimi yaparken insanların sahip olduğu sorumluluğa odaklanır. Bu muhakemenin bir yönü, durumu dikkate alındığında o seçeneği tercih etmenin o kişi için ne kadar kolay veya zor olduğudur.

Dolayısıyla, bir kişinin eylemde bulunduğu bağlamı, bunun nedenlerini, zihinsel durumunu, geçmişini ve diğer konuları anla-

yabiliriz: Ancak bu anlayış sadece mazeret zemini oluşturmakla kalmaz, mahkûm etme zemini de oluşturur. Böyle bir zemin olmadan mahkûm etmemiz bir temele dayanmaz. 1. Bölümde, David Pocock'a göre "ilkel" toplumlarda "hem insan olup hem de olmayan, insanlığın sınırlarının hem içinde hem dışında yer alan yaratıklara" dair bir inanışın olduğunu görmüştük (Pocock 1985: 48); bu yaratıklar paradoksal biçimde insan olmayanlardır. Gerçek anlamda kötü insanların saikleri anlayışın ötesinde bulunduğu için yargılanamaz: "Kötücül eylemin kendisi, insan adaletinin kavrayışının dışındadır" (Pocock 1985: 52). Hannah Arendt, Adolf Eichmann'ın "sıradan" kötülüğüne dair bir açıklama getirebileceğini düşünürken, baş Nazilerin "radikal" kötülüğü, normal ahlaki muhakeme melekelerinin ötesindedir. "Tek bildiğimiz, bu tür suçları ne cezalandırabileceğimiz ne de bağışlayabileceğimizdir; bu nedenle insani meseleleri aşarlar..." (Arendt 1958: 241).

O halde, *hem* mazur görmek *hem* cezalandırmak, anlayış temeline dayanır ve benim iddiam, bunu yasaklar gibi görünen en ağır vakalarda dahi bunun mümkün olduğudur. Belki de yasağın niteliği, anlamanın bağışlamaya yol açtığı ve bu eylemlerin bağışlanamaz olduğu düşüncesinden ibarettir. Ancak bu hatalı bir düşünce. Bu korkunç eylemlere tanıklık etmek güç olsa da anlayış sayesinde onlar hakkında konuşmaya başlayabiliriz. Ne kadar ağza alınmaz görünürlerse görünsünler, bu eylemlerin de söze dökülmesi gerekir. Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*'ndaki sözleriyle bunu anlatır: "*Görmeyi* öğrenmeli, *düşünmeyi* öğrenmeli, *konuşmayı* ve *yazmayı* öğrenmeli..." (Nietzsche 1968: 65). Ve "*Görmeyi* öğrenmek: Gözü istirahate, sabra, şeylerin ona gelişine alıştırmak; yargıyı ağırdan almayı, tekil durumu tüm yönleriyle inceleyip kavramayı öğrenmek (...) *Görmeyi* öğrenmek, benim anladığım şekliyle, felsefi olmayan dilde 'sağlam irade gücü' denen şeye çok yakın: Özü bilhassa 'irade göstermekten' kaçınma, kararı ağırdan alma *kabiliyetidir*" (Nietzsche 1968: 65). Bu anlama projesinin talebi, insanların yaptıklarına mazeret bulmak değil, yargıda bulunmayı ve karar vermeyi ağırdan almaktır; Venables ve Thompson örneğinde ve daha pek çok benzer örnekte gerçekten rahatsız edici olan

nokta, (yetişkinler olarak yargılanıp hüküm giymeleri gerçekten rahatsız edici olmasına rağmen) yargılanıp hüküm giymiş olmaları değil, muhakemenin *aceleciliğidir.* Basın ve kamuoyu onların minik canavarlar olduklarına zaten karar vermişti, duruşmanın bu yargıyı teyit etmek için ayarlandığı yönünde bir şüpheye düşmek kaçınılmaz. Bu açıdan Pocock'ın "ilkel toplumlarından" birine dönüştük. Nietzsche, yargıda bulunmayı ve karar vermeyi ağırdan almanın muazzam bir irade gücü gerektirdiği konusunda elbette çok haklıdır.

O halde, insani anlayış ile ahlaken mahkûm etme arasındaki karşıtlık hatalıdır. Ahlaken mahkûm etme, sadece insani anlayış temelinde mümkündür. Ahlak canavarları olanağını reddettiğimizde ortaya çıkan güçlük bu tür eylemlerin tamamının anlaşılıp açıklanması olur ve bunları anlayıp açıklamaya çalışırken mazur görmeye çalıştığımız suçlamasını reddedebiliriz. Ne var ki bu örneklerin anlaşılıp açıklanmasında bir nebze mazeretin yer almaya devam ettiği yönünde bir itiraz da getirilebilir; suçları işleyenleri kötü olmaktan mazur gördüğümüz itirazı getirilebilir. Ama bu bile bir yanlış anlamadır: Onları kötü olmaktan mazur görmüyoruz; kötülüğün anlamlı bir şekilde insanlara uygulanabilecek bir kategori olduğunu reddediyoruz. İnsanları muhakememizin elverdiğince mahkûm etmeye devam edebiliriz fakat hayati ve son derece etik olan nokta, onları ahlak canavarları olarak değil, insanlar olarak mahkûm ettiğimizdir. Kötülük söyleminin son derece *etik dışı* yönü, düzelme ihtimaline kapıyı tamamen kapatmasıdır. Önceki bölümde, Bulger ailesini temsil eden Avukat Sean Sexton'ın Venables ve Thompson'ı kötü olarak lanetlediğini ve "iflah olmaz" oldukları için asla salıverilmemeleri gerektiği sonucuna vardığını görmüştük. Kötülük söyleminin reddi, ahlaken lanetleme ve kanunen cezalandırmanın en uç biçimlerini bertaraf etmez, sadece bu kişilerin düzelemeyecek oldukları düşüncesini ortadan kaldırır. Ancak ahlaksızlığın en uç noktasındaki eylemlerin hem anlaşılabileceği hem de ahlaken lanetlenebileceği yönündeki iddiam, insanlık tarihindeki en sorunlu örneklerden biri olan Holokost karşısında sınanmalıdır.

VIII

Holokost ile Yüzleşmek

Giriş

Elie Wiesel, Nisan 1944'te, on beş yaşındayken Birkenau'ya gönderildi. Auschwitz, Monowitz ve Buchenwald'da da bulundu. Annesi ve kız kardeşi Auschwitz'de öldürüldü, babası ise Buchenwald Nisan 1945'te Amerikan ordusu tarafından kurtarılmadan hemen önce orada öldürüldü. Deneyimlerine dair bir dizi roman ve başka çalışmalar kaleme alan Wiesel, Holokost hakkında yazmak isteyenlerin aşması gereken iki ciddi güçlüğü ortaya koyar. İlki, orada bulunmayan bizlerle ilgili problemdir. "Hayatta kalan herhangi bir kişiye sorun, size anlatır; çocukları da anlatır. Olayı yaşamayanlar ise asla bilemez" (Wiesel 1990: 7). Gerçekten de herhangi biri neler olup bittiğini kavrayabilir mi? Eve Garrard ve Geoffrey Scarre, *Moral Philosophy and the Holocaust* (Garrard ve Scarre 2003) adlı kitaplarının girişinde şöyle diyor: "Holokost'un özündeki akıl dışılık, onu kavramayı imkânsız kılmıştır. İnsanın eylemlerini anlamak, bunları nedenler alanıyla ilişkilendirmek anlamına gelir ancak Auschwitz'de olanlar daima bu alanın dışında kalır" (Garrard

ve Scarre 2003: ix). Holokost'u anlamamız *gerekip gerekmediğini* de sorabiliriz. "Düşünceli, acılı bir sessizlik daha uygun olmaz mı? Holokost'un ahlaki boyutlarını yorumlamak, yapmak istediğimizde yapamayacağımız, yapabileceğimizde de yapmamamız gereken bir şey gibi görülebilir" (Garrard ve Scarre 2003: ix-x). Holokost, Alison Young'ın ifadesiyle, "yorumlanmayı hem talep eden hem de yasaklayan" başlıca olaydır (Young 1996: 112). Burada, "Nazi eylemlerini kavrama girişimlerinin onları mazur gösterme girişimlerinden farksız olduğu" ve "açıklamaların aklama olduğu" şüphesiyle bir kez daha karşılaşırız (Garrard ve Scarre 2003: x). Garrard ve Scarre, bunun "gayet tartışmalı" olduğunu söylüyor (Garrard ve Scarre 2003: x) ve kitapları Holokost'u anlamaya çalışan bir dizi deneme içeriyor. Bu bölümde fikirlerini incelediğim yazarlar, bu suçlamayla yüzleşip onu reddediyorlar. Christopher Browning, *Ordinary Men: Reserve Police Battalion 1010 and the Final Solution in Poland* (Browning 2001) adlı kitabında, katliamları gerçekleştiren kişiler cezayla karşı karşıya kalmadan katliamları yapmayı reddedebilirlerdi diyerek o rahatsız edici problemi gündeme getirir ve şu gözlemde bulunur: "Katliamları ve sınır dışı etme eylemlerini gerçekleştiren birlikteki polisler, bunları reddeden veya bunlardan kaçınan çok daha az sayıda kişi gibi, insandı. İki grubun davranışını mümkün en iyi şekilde anlamak ve açıklamak istiyorsam aynı durumda benim de katil veya söz konusu eylemlerden kaçınan kişilerden biri olabileceğimi kabul etmem gerekir (iki grup da insandı). Bu kabul gerçekten de empati kurmaya çalışmak anlamına geliyor. Fakat kabul etmediğim nokta, açıklamanın mazur göstermek, anlamanın da bağışlamak olduğunu söyleyen eski klişelerdir. Açıklamak mazur göstermek değildir; anlamak da bağışlamak değildir" (Browning 2001: xviii). Şeytanlaştırmayı reddetmek bağışlamak değildir ve gerçekten de, Browning'in söylediği gibi, tarihin olanağı anlayışa dayanır. Holokost'un faillerini şeytanlaştırmak tarihin dersleriyle yüzleşmeyi reddetmektir. Robert J. Lifton, *The Nazi Doctors: Medical Killing and the Psychology of Genocide* (Lifton 1986) kitabında daha az kendinden emin görünür ve Holokost'tan sağ kurtulan birinin söylediklerini aktarır:

"Profesör, anlaşılmaz olanı anlamak istiyor. Orada olan bizler, her zaman bu soruyu soran ve hayatımızın sonuna kadar soracak olan bizler, bunu hiçbir zaman anlamayacağız çünkü anlaşılamaz" (Lifton 1986: 13). Buna rağmen Lifton, anlamaya çalışmamız gerektiğine inanıyor. Ancak bunu yaparken "bazı olayları tam olarak anlayamayabileceğimizi kabul etmeliyiz; herhangi bir yaklaşımdan beklenebilecek en iyi şeyin kısmi bir kavrayışa, bir idrak hattına ulaşmak olduğunu kabul etmek en iyisi olur" (Lifton 1986: 13). Fakat ona göre anlaşılması gereken rahatsız edici gerçek, "görüştüğüm Nazi doktorların çoğunun sıradanlığıydı" (Lifton 1986: 4). Gerçek şu ki "hiçbiri insanların sandığı gibi sadist, fanatik, öldürmeye susamış şeytani bir figür değildi" (Lifton 1986: 4-5) ve "toplu katliama katılmanın böylesine kötücül bir proje için uygun görünecek kadar aşırı uçta veya şeytani duyguları gerektirmediği yönündeki o rahatsız edici psikolojik gerçek" ile yüzleşmemiz gerekir (Lifton 1986: 5). Tarihin dersi, "sıradan insanların şeytani eylemlerde bulunabileceğidir" (Lifton 1986: 5).

Wiesel'in belirttiği güçlüklerden ikincisi, bu bölüm de dahil olmak üzere pek çok metnin başlıca öznesinin kurbanlar değil zalimler olduğudur. Wiesel şu yorumda bulunuyor: "Problemim kurbanlar ise katiller problemim değildir. Katiller başkasının problemidir, benim değil" (Wiesel 1990: 17). Ancak orada olmayan bizlerin görevi, asla bilemeyecek olsak dahi olup biteni anlamaktır ve Wiesel zalimlerin anlaşılması gerektiğine inanmaktadır; kendisi tarafından olmasa bile başkaları tarafından. "Katiller arasında neden bu kadar çok entelektüel, akademisyen, öğretim görevlisi, avukat, mühendis, fizikçi, teolog olduğunu birinin açıklaması gerekiyor" (Wiesel 1990: 17). Yüzleşmek gereken bir üçüncü güçlük daha var: İnsanın yaptığı tüm gaddarlıklar arasında kötülük mitolojisine, cehennem tasavvuruna en çok Holokost yaklaşır. Şeytani kötülük insanlık tarihinde var olduysa kesinlikle burada var olmuştur. Kuşkusuz burada her şey siyah ve beyazdır.

Gri Alan

Ancak Holokost'ta dahi Primo Levi'nin "gri alanlar" dediği, muhakemenin karmaşık ve güç olduğu bölgeler vardır ve Levi bizi mahkûm etmede aceleci davranmaya karşı uyarır. Levi'nin kaygısı, büyük ölçüde, zulmedenlerle bir şekilde iş birliği yapan tutsaklarla ilgilidir ve bunlar arasında hem Yahudiler hem de Yahudi olmayanlar vardır; zor ve belki imkânsız olan ise onları bu nedenle mahkûm etmemektir. 1987'de (trajik bir düşme veya intihar nedeniyle) Turin'de ölen Levi, İtalyan anti-faşist direniş hareketinin mensubuydu, 1944'te yakalanıp sınır dışı edilerek Auschwitz'e yollanmıştı ve Ocak 1945'te Rus ordusu tarafından kurtarıldı. *The Drowned and the Saved* adlı son kitabında Auschwitz hakkında şunları söylüyor: "Kampın içi girift ve katmanlı bir mikrokozmostu; 'gri alan', (...) bir ölçüde, hatta belki iyi niyetlerle otorite ile iş birliği yapan tutsaklar görmezden gelinecek gibi değildi, hatta tarihçi, psikolog ve sosyologlar için son derece önemli bir fenomen teşkil ediyordu" (Levi 1989: 9). Gerçek şu ki "ilk tehditler, ilk hakaretler, ilk darbeler SS'ten değil, diğer tutsaklardan, 'meslektaşlardan,' yeni gelenlerin henüz giydikleri aynı şeritli tuniği giyen gizemli karakterlerden geliyordu" (Levi 1989: 9). Levi, tarihi "biz" ve "onlar" şeklinde fazla basitleştiren "Maniheist eğilime" karşı bizi uyarır (Levi 1989: 22). Holokost'un tarihi, "iyiyi kötüden ayırma eğilimini hatta ihtiyacını" paylaşır (Levi 1989: 23). Fakat "Kamplardaki insan ilişkileri ağı basit değildi: Kurban ve zalimlerden oluşan iki bloka indirgenemezdi" (Levi 1989: 23). Kampa yeni gelenler, "eski kuşakların mirası olarak içimizde taşıdığımız basit modele uygun bir şekilde, içeride 'biz', dışarıda ise düşmanın bulunduğu ve bunların kati geometrik sınırlarla birbirinden ayrıldığı, korkunç fakat kodları çözülebilen bir dünya" bulmayı bekliyorlardı" (Levi 1989: 23). Oysa "İçine atıldığımız dünya gerçekten korkunçtu fakat kodları çözülebilir değildi: Hiçbir modele uymuyordu, düşman her yerdeydi fakat aynı zamanda içimizdeydi, 'biz'in sınırları yitti, iki rakip yoktu, tek bir cepheden ziyade karmakarışık pek çok cephe, her birimizin diğeriyle arasında uzanan belki sayısız cephe vardı" (Levi 1989: 23).

Levi, onlara zulmeden cani sistemle bir ölçüde iş birliği yapan, Yahudi olan ve olmayan bu tutsakları nasıl değerlendirmek gerektiğini sorar. Öncelikle, Levi'nin sorumluluk yüklemediği alt tabaka çalışanlar vardı: "Süpürgeciler, kap yıkayanlar, gece bekçileri, yatakları düzeltenler... bit ve uyuz kontrolü yapanlar, ulaklar, çevirmenler, asistanlar" (Levi 1989: 29). Bunlar, "yarım litre daha çorba için bu tür 'ufak tefek' işleri yapmak isteyen kişilerdi: Zararsız, bazen faydalı, çoğu zaman durup dururken icat edilen işlerdi" (Levi 1989: 29). Fakat (hepsi olmasa da çoğu Yahudi olan) *Kapolar* gibi komuta pozisyonlarında olanlara, işçi takımlarını yönetenlere, baraka şeflerine, kâtiplere ve idari ofislerde çalışanlara gelince muhakemede bulunmak güçleşir. Bunların bazıları, özellikle sonuncular, gizli savunma örgütlerine üye olsa da büyük çoğunluk değildi ve şiddet uygulama güçleri sınırsızdı, bu nedenle "bir tutsağın bir *Kapo* tarafından öldüresiye dövülmesi ender değildi" (Levi 1989: 31). Yine de onları yargılarken bir sorunla karşılaşırız. "Aniden fırlatıldıkları cehennem gibi ortamı hesaba katmak istemesek dahi, azizlerden veya Stoacı filozoflardan beklenecek davranışları onlardan talep etmek mantıksızdır ve hepsinin buna benzer şekilde davrandıklarını düşünmek samimiyetsiz ve yanlıştır. Gerçekte, vakaların çok büyük çoğunluğunda, davranışları katı bir şekilde önceden belirlenmişti. Birkaç hafta veya ay boyunca tabi kılındıkları mahrumiyet, onları tam bir hayatta kalma durumuna, her gün seçim şansının (özellikle ahlaki seçimlerin) sıfıra indiği, açlığa, soğuğa, yorgunluğa ve darbelere karşı verilen bir mücadele sahasına taşımıştı; aralarında çok az kişi bu sınamadan sağ çıkabildi ve bu da olasılığı pek düşük olayların meydana gelmesi sayesinde oldu: Kısacası, onları şans kurtarmıştı" (Levi 1989: 33-4).

Kurbanlar arasındaki tüm figürlerin en rahatsız edici olanı, hiçbir imtiyaz sağlamadığı gibi kesin bir ölümü de beraberinde getiren aşırı uçtaki bir iş birliği örneği, *Sonderkommando*'dur. *Sonderkommando*, krematoryumları işleten kişilerdi. "Gaz odalarına götürülmesi gereken (...) yeni gelenler arasında düzeni sağlamak; odalardan cesetleri çıkarmak, altın dişleri çenelerden çekmek, kadınların saçını kesmek, kıyafetleri, ayakkabıları ve bavul-

larda bulunanları ayırıp sınıflandırmak; cesetleri krematoryumlara taşımak ve fırınların çalışmasını denetlemek; külleri çıkarıp ortadan kaldırmak onların göreviydi" (Levi 1989: 34). Auschwitz'de genelde 700 ila 1000 faal *Sonderkommando* bulunuyordu ve her takım birkaç ay çalıştıktan sonra yerine yenileri geliyordu; ancak SS, programın bu yönüne kimsenin tanık olmasını istemediği için eski takımdan kimse sağ bırakılmıyordu: "İnisiyasyon olarak sonraki takım öncekinin cesetlerini yakıyordu" (Levi 1989: 34). Bu takımlar, çoğunlukla pek azı hayatta kalan Yahudilerden oluşuyordu. Ekim 1944'te krematoryumların birini havaya uçurarak isyan eden ve başkaldırı girişimi esnasında katledilen son takım ayrı tutulursa, bu seviyedeki bir iş birliğini nasıl anlamak gerekir? "İnsan yüzünü ekşitip çevirerek zihnini kapatmak istiyor: Bu ayartıya direnç göstermeliyiz. Aslında, takımların varlığının bir anlamı vardı ..." (Levi 1989: 37). Levi, bu anlamı, SS ve *Sonderkommando* üyeleri arasında bir mola sırasında oynanan, diğer üyelerin izleyip tezahürat yaptıkları ve sonuca dair bahis oynadıkları bir futbol maçı anlatısında buluyor. "Bu ateşkesin arkasında Şeytani bir kahkaha yankılanır: Oldu, başardık, artık diğer ırk, karşıt ırk, bin yıllık *Reich*'ın baş düşmanı değilsiniz: Artık putları reddeden halk değilsiniz. Sizi kucakladık, yozlaştırdık, kendimizle birlikte dibe sürükledik. Ey gururlu halk, artık siz de bizdensiniz, tıpkı bizim gibi kendi kanınızla lekelendiniz. Siz de bizim gibi ve Kabil gibi kardeşi öldürdünüz. Gelin, birlikte oynayabiliriz" (Levi 1989: 38).

Hüküm vermekle ilgili olarak Levi şu sonuca varıyor: "Kimsenin onlar hakkında hüküm vermeye yetkili olmadığına inanıyorum, Kamp deneyimine maruz kalanlar değil, yaşamayanlar hiç değil. Hüküm vermeye cüret edeni samimiyetle bir düşünce deneyi yapmaya davet ediyorum: Yapabiliyorsa aylarca veya yıllarca bir gettoda yaşadığını, kronik açlık, yorgunluk, gelişigüzellik ve aşağılanma nedeniyle eziyet çektiğini; etrafındakilerin, sevdiklerinin birer birer öldüğünü gördüğünü; dünya ile bağının koparıldığını, haber alıp veremediğini ve nihayet bir gün, bir vagonda seksen ila yüz kişiyle birlikte trene yüklendiğini; hiçbir şey görmeden, günler ve geceler boyu uykusuz bilinmeze doğru gittiğini; en sonunda

anlaşılmaz bir cehennemin duvarları içine fırlatıldığını düşünsün" (Levi 1989: 42). Daha genel olarak "... Nasyonal Sosyalizm gibi cehennemî bir düzen, kendini korumanın çok zor olduğu, korkunç bir yozlaştırıcı güç de uygulamaktadır. Kurbanlarını aşağılayarak kendine benzetir zira büyük ve küçük suç ortaklıklarına ihtiyacı vardır. Ona direnebilmek için gerçekten güçlü bir ahlaki donanıma ihtiyaç vardır" (Levi 1989: 49). Onların yerinde olsak ne yapacağımızı merak edebiliriz ama asla bilemeyiz: "Kimse ruhunun ne süreyle ve hangi sınamalar altında boyun eğene kadar veya kırılana kadar direnebileceğini bilemez. Her insan, ölçüsünü bilmediği bir güce sahiptir: Büyük veya küçük olabilir veya hiç olmayabilir ve sadece aşırı uçtaki olumsuzluklar değerlendirmeyi mümkün kılar" (Levi 1989: 42-3). Dolayısıyla, bu durumlarda hüküm vermek için acele edemeyiz: "Meseleyi hemen ahlaki hükme doğru sürmek basiretsizliktir. En büyük sorumluluğun sisteme ait olduğu, bizzat totaliter devletin yapısına ait olduğu açık olmalıdır" (Levi 1989: 28). Bu, hüküm vermenin imkânsız olduğu anlamına gelmez; daha ziyade hükmün dikkatle değerlendirilmesi gerektiğini, lanetleme değil merhamet içermesi gerektiğini söylemektir.

Levi'nin muhakeme sorgusu, zalimlere de uzanır. Onları gri alana dahil etmek daha zor olsa da "kurban ve zalim arasında paradoksal bir benzerlik" vardır (Levi 1989: 12). Levi, "ikisi de aynı kapana kısılmıştır ancak bunu hazırlayan ve fiile döken tek başına zalimdir, dolayısıyla bundan acı çekecekse acı çekmesi doğrudur" (Levi 1989: 12). Elbette, diyor Levi: "Zalim ne ise o olarak kalır, kurban da öyle. Birbirlerinin yerine geçemezler (...) ancak ikisi de geri alınamaz şekilde yapılan eylemin uygunsuzluğuyla karşılaştığında sığınmaya ve korunmaya ihtiyaç duyar ve içgüdüsel olarak bunu arar. Hepsi olmasa da çoğu, çoğu zaman hayatları boyunca bunu arar" (Levi 1989: 13). Sonunda, zalimi incelediğimizde de aynı sonuca ulaşırız: "Daha sıklıkla ve zaman geçtikçe daha da ısrarlı bir şekilde, gençler, 'işkencecilerimizin' kim olduklarını, nasıl bir kumaştan yapıldıklarını soruyorlar. İşkenceci terimi ile eski gardiyanlarımız, SS kastedilse de bence bu uygun değil: Asli bir kusurdan mustarip olan arızalı kişileri, doğuştan sadistleri akla

getiriyor. Halbuki, onlar bizle aynı kumaştan yapılmışlardı, ortalama insanlardı, ortalama zekâya sahip, ortalama kötülükteydiler: İstisnalar bir kenara, canavar değillerdi, yüzleri bizim yüzlerimizdi..." (Levi 1989: 169). Dolayısıyla, faillerin önceden tespit edebileceğimiz arızalı canavarlar oldukları veya üstlerinde kötülüğün mührüyle doğdukları ayartısına direnmemiz gerekir. Mesele bu canavarların bizim yüzlerimize sahip olmaları değil, canavar olmamalarıdır. O halde kendimizi onlardan nasıl koruyacağız?

Sıradan İnsanlar

"Sıradan" insanları "şeytani" eylemlerde bulunmaya neyin motive ettiği problemi kapsamlı bir şekilde tartışılmıştır; Daniel Goldhagen ile Christopher Browning arasındaki anlaşmazlık bu tartışmanın merkezinde yer alır. Goldhagen'in *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust* (Goldhagen 1997) adlı kitabı, kısmen Browning'in şu tezine bir yanıttı: Katliamları yapanların çoğu, bunu Yahudilerden nefret ettikleri ve yeryüzünden silindiklerini görmek istedikleri için değil, daha "sıradan" nedenlerle yapmışlardı. Browning bu kişilerin "istekli" olmakla birlikte "soykırımcı cellatlar" olmadıklarını söylüyor (Browning 2001: 216). Ancak Goldhagen, sıradan Almanların soykırım motivasyonu meselesini savuşturmaya yönelik tüm girişimleri reddeder. "Faillerin zorlandıkları için, devlet emirlerine düşüncesizce itaat eden uygulayıcılar oldukları için, sosyal psikolojik baskı nedeniyle, kişisel menfaat ihtimalleri nedeniyle veya görevlerin farz edilen parçalı yapısı nedeniyle yaptıklarını anlamadıkları için ya da bunlar karşısında sorumluluk hissetmedikleri için soykırıma katkıda bulunduklarını" söylemek ona göre makul değildir (Goldhagen 1997: 379). Kötü sonuçlar doğuracağından korkmuş olamazlar zira herhangi bir Alman'ın Yahudilerin öldürülmesinde yer almayı reddettiği için idam edildiği veya hapse atıldığına dair kanıt yoktur, fakat öldürülmeleri bildiklerini gösteren epey kanıt vardır (Goldhagen 1997: 381). Almanlar, rutin şekilde emirlere uyuyorlardı diye nitelendirilemez çünkü bunu yapmadıkları pek

çok örnek vardır, özellikle Yahudileri *öldürmeme* emrine itaat etmemek söz konusu olduğunda (Goldhagen 1998: 381-3). Eş-dost baskısının önemli bir rol oynadığı düşüncesi, az sayıda örnek için doğru olabilir ancak Almanları Yahudileri öldürmeye yönlendirmede en önemli rolü oynadığını varsaydığımızda tutarlılığını yitirir: Almanların büyük çoğunluğu Yahudileri öldürmeyi gerçekten istemeseydi mevcut eş-dost baskısı bu yönde olurdu, aksi yönde değil (Goldhagen 1997: 383-4). Kariyer basamaklarını tırmanma, katliamı bizzat yapanların çoğu için bir olasılık değildi (Goldhagen 1997: 384). Ayrıca, Holokost'un parçalı bir program olduğu, bireylerin etraflarında olup bitenleri bilmedikleri, bu nedenle oynadıkları rolü anlayamadıkları argümanı ise hem yüz yüze çalışan katiller hem de bürokratlar söz konusu olduğunda "hayal ürünüdür". "Pek çoğu durumu mükemmelen anlıyordu; anlamayanların da daha fazla bilgiye sahip olmaları halinde aksi yönde hareket edeceklerine inanmak için bir neden yoktur" (Goldhagen 1997: 385).

Argüman şöyle görünüyor, diyor Goldhagen, Almanların soykırıma katılmaları için aşmaları gereken ahlaki tereddütler vardı. Bu doğruysa Almanların neden bu iç tereddütlere karşı hareket ettiklerini açıklamak gerekir ve böyle bir açıklama yoktur. Goldhagen'a göre bu muamma, böyle bir iç tereddüdün bulunmadığını fark ettiğimizde çözülür. "Bu şekilde ilerleyen açıklamalar, Almanların inisiyatif almalarını, yapmaları gerekenden daha fazlasını yapmalarını ya da böyle bir zorunluluk yokken öldürme görevi için gönüllü olmalarını açıklayamaz. Bunların tamamı rutin şekilde gerçekleşmiştir" (Goldhagen 1997: 385). Aynı şekilde, bu açıklamalar Yahudilerin öldürülmesinde görülen ve fakat akıl hastaları veya fiziksel engelliler gibi diğer grupların öldürülmesinde rastlanmayan aşırı zalim tavrı da izah edemez (Goldhagen 1997: 385-9). "Geleneksel açıklamaların hiçbiri, Almanların Yahudileri öldürmekten kaçınmak veya ıstıraplarını hafifletmek için önlerinde duran fırsatları neden değerlendirmediklerini izah edemez. Hiçbiri, Almanların neden büyük ölçüde tam aksini yaptıklarını, Yahudilere haksız yere ıstırap çektirdiklerini, ölümcül görevlerini azimle ve görünüşe göre çoğu zaman hevesle yaptıklarını açık-

layamaz" (Goldhagen 1997: 389). Goldhagen'a göre bunu izah edebilecek tek bir açıklama vardır: Almanlar, sıradan Almanlar, Yahudilerden öyle güçlü bir şekilde nefret ediyorlardı ki ortadan kaldırılmalarını mutlulukla izlediler. "Bu işler için yeterli olan tek açıklama, faillerin bilincinin ve genel anlamda Alman toplumunun ortak yapısının zehirli bir ırksal nitelik taşıyan demonolojik bir antisemitizm olduğudur. Bu görüşe göre Alman failler, hevesli kitle cellatlarıydı; katliamı adil gören, yok etmeyi savunan inançlarına ve kültürel antisemitik amentülerine sadık kadın ve erkeklerdi" (Goldhagen 1997: 392-3). Onları öldürmek için harekete geçiren, derinden bağlı oldukları bu yok edici antisemitizmdi.

Antisemitizmin bu versiyonu, Almanya'nın yıkımını hedefleyen bir Yahudi komplosu olduğunu savunuyordu; "demonolojik Yahudi görüşü Alman toplumunda yaygındı" (Goldhagen 1997: 394). Bu inanç öyle yoğundu ki "soykırımı 'Yahudi Sorununun tek nihai çözümü' olmasa da münasip bir 'çözüm' olarak kabul ettiler" (Goldhagen 1997: 394). Yahudi, "yeryüzündeki şeytan" olarak anlaşılıyordu (Goldhagen 1997: 398) ve bu, Yahudilerin öldürülmesiyle diğer programlar arasındaki farkı açıklayabilir. Akıl hastası veya ağır engellileri öldürenler hevesli veya zalim değildi, ancak Almanların Yahudileri öldürmesi çoğu zaman hiddetliydi, öncesinde ve esnasında bu edime zalimlik, aşağılama, küçük düşürme ve "Mefistofeles'in kahkahası" eşlik ediyordu (Goldhagen 1997: 398). Yahudiler şeytandı ve "Şeytanlar bir şekilde yok edilmeliydi" (Goldhagen 1997: 401). Bu perspektiften bakıldığında, Yahudilerin ortadan kaldırılması "anlaşılabilirdi" (Goldhagen 1997: 403). Goldhagen vardığı en rahatsız edici sonuçları, Browning'in de kendi çalışmasını dayandırdığı aynı kanıtlara, 101 no.lu Yedek Polis Birliği'nin kayıtlarına dayandırır. Bu kişiler sıradan Almanlar oldukları için "üyelerin eylemlerinin genel karakteriyle ilgili ulaşılan sonuçlar, *Alman halkının geneline* teşmil edilebilir ve de edilmelidir. Bu *sıradan* Almanların yaptıkları diğer *sıradan* Almanlardan da beklenebilirdi" (Goldhagen 1997: 402). Başka bir deyişle, herhangi bir Alman, cebir altında değil de istediği için aynısını yapabilirdi.

Goldhagen'a göre, Holokost'un nasıl olduğunu açıklayan başka nedensel faktörler de olmakla birlikte, "Alman ırkçı antisemitizminin bu zehirli kolu" katillerin motivasyonunu tek başına açıklamak için yeterliydi: "Irkçı ve yok edici antisemitizm, Almanların Yahudileri isteyerek öldürmeleri için yeterli bir neden ve yeterince kuvvetli bir motivasyon faktörüydü" (Goldhagen 1997: 417). Ancak Browning, sürece katılan Almanların sıradanlığı ve gösterdikleri belirgin gönüllülük konularında Goldhagen'a katılsa da motivasyon hususunda ondan keskin bir şekilde ayrılır (Browning 2001: 192). Goldhagen, Nazi rejiminin Alman halkına yapmak istedikleri şeyi yapmaları için olanak tanıdığını savunurken, Browning Nazi rejiminin Almanların tavırlarını ve davranışını büyük ölçüde şekillendirdiğini ileri sürer (Browning 2001: 193). Bu iddia, antisemitizmin Alman kültüründe çok daha önemsiz bir unsur haline geldiği 1945'ten sonraki dönemde Almanya'da olanlara bakıldığında makul görünür. Dolayısıyla, "Goldhagen'ın öne sürdüğü gibi, genelde Almanya'nın siyasi kültürü, özelde de antisemitizm; eğitim, kamuoyu tartışmaları, hukuk ve kurumsal desteklerle dönüştürülebildiyse, 1945'ten önceki otuz kırk yıllık sürede ve özellikle on iki yıllık Nazi yönetiminde de dönüştürülmüş olabileceğini aynı oranda makul görüyorum" (Browning 2001: 193). Goldhagen, her şeyi kapsayan tek bir "yok edici" antisemitizm tespit ederken, Browning'e göre aslında farklı türleri devredeydi. Şüphesiz Almanya, antisemitizmin siyasi ve kültürel yaşamda önemli bir rol oynamasına yol açacak görece belirgin bir yola zaten girmişti. 19. yüzyılda, diyor Browning, Alman muhafazakârlar antisemitizmi "tehdit altında hissettikleri her şeyle" özdeşleştirmişti (Browning 2001: 195) ve böylece antisemitizm "muhafazakâr siyasi platformun ayrılmaz bir parçası" haline gelerek "Fransa, Britanya ve ABD gibi batılı demokrasilerde olduğundan daha fazla siyasileşen ve kurumsallaşan" bir nitelik kazandı (Browning 2001: 196). Ancak bu antisemitist muhafazakârlık, 19. yüzyılın sonlarında bir azınlığın görüşü olarak kaldı ve bu muhafazakârlar için dahi Yahudiler asıl sorun değildi. Browning, yüzyılın başında, çoğu Almanın Yahudi "sorunu" ile pek ilgilenmediği

sonucuna ulaşır (Browning 2001: 196-7). 1912'den 1929'a kadar Almanya'nın başına gelen felaketler ülkenin siyasetini dönüştürdü ve sağın gücü artıp sağ siyaset içindeki radikal kanadın etkisini artarken Nasyonal Sosyalizmin önemi de 1933'te iktidara gelinceye kadar giderek arttı. Ancak buna dahi bütünsel bir şekilde bakmak gerekir. En iyi seçim performansları yüzde 37 olup aynı seçimdeki sosyalist/komünist oylardan daha azdı (Browning 2001: 197) ve Browning, kaç kişinin antisemitist nedenlerle Nasyonal Sosyalist partiye oy verdiğini bilmediğimiz gözleminde bulunuyor. Şu sonuca ulaşıyor: "Goldhagen'ın 1945'ten sonra çözülen Alman antisemitizmine atfettiği tüm faktörler, 1933'ten başlayarak (...) Almanlar arasında antisemitizmi güçlendirmek için, savaş sonrası dönemden çok daha organize bir şekilde devredeydi" (Browning 2001: 198). İnsanların Nazilere kapıldıkları için antisemitizme kapıldıkları, tersini düşünmeye göre daha makuldür.

1933'ten sonra, Alman siyasetinde ve kültüründe hâlâ farklı antisemitizm biçimleri vardı. Alman muhafazakârları, Yahudilerin özgürleşmesini tersine çevirmeyi ve ayrımcılığı tercih ediyordu, ancak "muhafazakârların kendi kendilerine 1933-34'ün ilk ayrımcı uygulamalarının ötesine geçmeleri zayıf bir ihtimaldi" (Browning 2011: 199). Alman halkının genelinde antisemitizmin bir öncelik olmadığı hâkim tarihsel görüştür. 1933-1939 arasında Yahudilere karşı alınan yasal önlemlere itiraz etmemiş, hatta onaylamışlardır. Fakat Yahudilere karşı şiddeti desteklemediklerine dair kanıtlar mevcuttur. 9 Kasım 1938 tarihinde, *Kristallnacht*, Kırık Camlar Gecesi olarak bilinen vahşet dolu gecede 91 Yahudi öldürüldü. On binlerce dükkâna ve eve girildi ve Berlin'deki 191 sinagog ateşe verildi ya da başka şekillerde tahrip edildi. 30.000'den fazla Yahudi tutuklanıp toplama kamplarına götürüldü ve hayatta kalanların salıverilmesinden önce binlercesi bu kamplarda katledildi (Gilbert 1987: 69-70). Browning, *Kristallnacht*'ın Alman halkının ekserisi üzerinde olumsuz etkide bulunduğunu ve Nazi önderliğinin bu kadar açık vahşetin hiç de destek görmediğini anlamasına yol açtığını savunur (Browning 2001: 199-200). Goldhagen da *Kristallnacht*'ın popüler olmadığını kabul etmekle birlikte getirilen eleştirileri "Al-

manların ezici çoğunluğunun temelde doğru bulduğu fakat bu örnekte geçici olarak yanlış yöne sapmış tasfiye politikasına ilişkin sınırlı bir eleştiri" olarak okumaktadır (Goldhagen 1997: 102). Ancak Browning'e göre "rejimin antisemitist önceliklerinin ve soykırım taahhüdünün sıradan Almanlar tarafından paylaşılmamaya devam ettiğine" ilişkin kanıtlar mevcuttur (Browning 2001: 200). Elbette Alman nüfusunun takip edilen Yahudi karşıtı programa "kayıtsız" kaldığı savunulamaz ve tarihçiler, tutumlarını tarif etmek için "pasif suç ortaklığı" ve "objektif suç ortaklığı" gibi başka terimler önermiştir. Fakat, diyor Browning, "terim tercihinin temel noktayı değiştirdiğini düşünmüyorum (...) yani antisemitizmin ve Yahudileri katletme taahhüdünün önceliği açısından Nazi çekirdek kadrosu ile genel nüfus arasında önemli ve yararlı bir ayrım yapılabilir" (Browning 2001: 201).

O halde sıradan Almanlar kitlesel katliamcılara nasıl dönüştü? Browning, Doğu Avrupa'daki Almanların "emperyal fetih uğruna 'ırk savaşı'" olarak anlaşılan bir durumun ön cephesinde yer aldıklarına işaret ediyor (Browning 2001: 202). Bu, Bolşevizm'e karşı bir kitle imha savaşıydı ve Batı'da savaşları düzenleyen kurallar burada geçerli değildi. İkinci Dünya Savaşı'nın sonu itibarıyla, altı milyon Yahudi'nin yanı sıra çeyrek milyon Roman, on binlerce eşcinsel, zihinsel açıdan kusurlu görülen on binlerce kişi dahil olmak üzere muharip olmayan on milyon kadar kişi ve birkaç milyon Sovyet savaş esiri de öldürülmüştü (Gilbert 1987: 824). Martin Gilbert, 1941'de Sovyetler Birliği'nin işgalinden önce 30.000 kadar Yahudi'nin çoktan can verdiğini bildiriyor: 10.000 kişi münferit cinayetlerde, sokak katliamlarında, misilleme amacıyla veya gettolarda ve çalışma kamplarında öldürüldü, 20.000 kişi ise Varşova ve Lodz gettolarında açlıktan can verdi. Ancak nüfusunun yüzde 2-3 kadarı katledilmeyen hiçbir Yahudi topluluğu yoktu (Gilbert 1987: 155). Bu, Doğu seferiyle değişti: "Barbarossa'nın ilk saatlerinden itibaren (...) o dönemin sınırları itibarıyla Polonya, Letonya, Litvanya ve Estonya'nın yanı sıra Ukrayna, Beyaz Rusya ve Rusya Cumhuriyeti'nin batı bölgelerinde yeni bir politika, tüm Yahudi topluluklarına yönelik sistematik imha politikası uygulan-

dı" (Gilbert 1987: 155). Yedek Polis Birlikleri, katliamın en ağır yükünü üstlenen SS *Einsatzkommando* birliklerine destek olmak ve onların yüklerini hafifletmek üzere işgal edilen bölgelere gönderildi. Browning, sayısı 500'ü geçmemekle birlikte Temmuz 1942 ile Kasım 1943 arasında 38.000 Yahudi'yi öldüren, Ağustos 1942 ile Mayıs 1943 arasında da 45.200 kadarını Treblinka'ya süren "sıradan" Almanlardan oluşmuş 101 no.lu Yedek Polis Birliği'nin kayıtları üzerinde çalışmıştır (Browning 2001: 225-6).

Browning, Goldhagen'ın izahatına karşı olarak, üç gruba böldüğü birliğin faaliyetlerine "çok katmanlı" bir açıklama getirdiğini söylüyor. İlk iki grup, öldürmek isteyenler ve öldürmeyi seçmeyenlerden oluşuyordu (en küçük grup). Üçüncü ve en büyük grup ise kendilerinden isteneni yapmıştı: "Ancak katliam için gönüllü olmadılar veya bunu sevinçle karşılamadılar. Giderek ruhsuzlaşan ve acımasızlaşan bu grup, insan sayılmayan kurbanlardan ziyade verilen "nahoş" görev nedeniyle kendilerine karşı acıma duyuyordu. Çoğunlukla yaptıkları şeyin ahlak dışı veya yanlış olduğunu düşünmüyorlardı zira katliamlar meşru otoritenin verdiği yetkilere dayanıyordu. Aslında çoğunlukla düşünmeye yeltenmiyorlardı" (Browning 2001: 215-16). Browning'e göre Goldhagen sadece iki olasılığı öne sürmektedir: Ya Hitler'in Yahudi vizyonunu tüm kalpleriyle kabul etmişler ya da ahlaken korkunç derecede yanlış bir şey yaptıklarını hissetmişlerdir. Goldhagen'ın argümanına göre, ikinci seçenek anlamlı olmadığı için birincisi doğru olmalıdır. Fakat Browning, bu seçeneklerin ikisinin de katillerin büyük çoğunluğu için geçerli olmadığını söyler ve "motivasyonu birden fazla nedenle açıklamayı" önerir (Browning 2001: 216). "İtaat suçu" olan bu katliamlar (Browning 2001: 219), kampanyanın değerleriyle canıgönülden bağ kurmak ile gözetim altındayken göstermelik bir şekilde riayet etmek (veya gözetim altında değilken emirlere uymamak) arasında çeşitlilik gösteren farklı itaat durumlarını içeriyordu. "Faillerin seçme kapasitesine sahip olduklarına inanmakla kalmıyor, bu seçimi, hevesli katılımdan başlayarak görev duygusu, göstermelik biçimde veya pişmanlıkla da olsa itaat etme ve farklı kaçınma derecelerine uzanan bir davranış yelpazesi içinde

gerçekleştirdiklerini düşünüyorum" (Browning 2001: 221). Ayrıca Browning, şu sonuca ulaşıyor: Temel güçlük, "soykırımın cellatları olacak şekilde düşünüp hareket etmelerine izin veren bir kültürle şekillendirilmiş ve bizden bütünüyle farklı bir halkın mensupları olan sıradan Almanların fırsat sunulduğunda neden Yahudileri hevesle öldürdüklerini açıklamak değildir. Temel sorun, (kendine has özellikleri olsa da anaakım Batı, Hristiyan ve Aydınlanma gelenekleri içinde yer alan bir kültürle şekillendirilmiş) sıradan insanların, belirli koşullar altında insanlık tarihinin en uç soykırımını neden bile isteye gerçekleştirdiklerini açıklamaktır" (Browning 2001: 222).

Browning, bu dönüşümün arkasındaki faktörleri "savaş zamanının acımasızlığı, ırkçılık, işin parçalara ayrılıp rutinleştirilmesi, faillerin özel olarak seçilmesi, emirlere itaat, otoriteye hürmet, ideolojik endoktrinasyon ve uymacılık" olarak tespit ediyor (Browning 2001: 159). Bunların tamamı "çeşitli derecelerde geçerli olsa da hiçbiri sınırlamalardan muaf değildir" (Browning 2001: 159), üstelik bu faktörlerin bazıları 101 no.lu Polis Birliği için geçerli değil gibidir. Örneğin bu adamlar, çarpışma koşulları nedeniyle acımasızlaşmış değildi zira hiçbiri cephe görevine katılmadı; yaptıklarının bir *etkisi* olarak acımasızlaştılar (Browning 2001: 161). Ne var ki savaş durumu hâlâ önemli bir motivasyon bağlamıydı: "Savaş, devletlerin 'mezalim politikasını' benimseyebildikleri ve uygularken pek az zorlandıkları en uygun ortamdır" (Browning 2001: 162). Bu, özellikle "ırk" savaşında geçerlidir çünkü "son derece yerleşik ırksal basmakalıp düşünceler, silahlı erkeklerin çok geniş bir ölçekte birbirlerini öldürmeye gönderilmesindeki gaddarlığa eklendiğinde, savaş teamüllerinin ve angajman kurallarının hassas dokusu her iki tarafça giderek daha sık ve hayasızca parçalanmaktadır" (Browning 2001: 159-60). Dolayısıyla, Almanya ile Sovyetler Birliği'nin savaşı, Pasifik'te ABD ile Japonya'nın savaşı ve Vietnam savaşı gibi "ırk" savaşları, mezalimin çok kolay sergilenebildiği bağlamlar olmuştur. Başka bir faktör ise "mesafelenmedir": "101 no.lu Yedek Polis Birliği'nin davranışlarının anahtarlarından biri çılgınlık ve acımasızlık değil, mesafelenmedir. Savaş ve olumsuz basmakalıp nitelendirme-

ler, bu mesafelenmede birbirini güçlendiren iki faktör olmuştur" (Browning 2001: 162). Mesafelenmenin etkisi, en çok bürokrasideki "masa başı katiller" söz konusu olduğunda dile getirilmiş olsa da, iş bölümünden faydalanıldığı ve öldürme işi için "uzmanların" getirildiği bazı durumlarda 101 no.lu Polis Birliği'nde ve Yahudilerin sınır dışı edilip Treblinka'ya ölüme yollanmalarında da aynı etki söz konusudur (Browning 2001: 162-3).

Browning, birliğin mensuplarının o faaliyetlere doğru çekilen "özel" bir kişilik taşıdıklarına dair kanıt olmadığını söyler ve birliğe katılanların "özel" olmak zorunda olmadığını göstermek için iki ünlü psikoloji deneyini aktarır: Philip Zimbardo'nun Stanford'daki hapishane deneyi ve Stanley Milgram'ın otoriteye itaat deneyleri. Hapishane simülasyonu oluşturup rasgele insanları "mahkûm" ve "gardiyan" olarak ayıran Zimbardo'nun deneyi, davranışı ortaya çıkaran şeyin tek başına hapishane durumu olduğunu gösterir gibidir. Browning, Zimbardo'nun üç gruba ayrılan "gardiyanlarının" 101 no.lu Polis Birliği mensuplarına çarpıcı şekilde benzediklerini kaydediyor: Üçte biri görevine karşı hevesliydi, büyük bir orta grup kurallara uymakla birlikte onları uygulamak için özel bir çaba sarf etmiyordu ve çok küçük bir grup, kuralları bozabileceklerini düşündükleri yerlerde bozarak "katılmamayı uygun görüyordu." Milgram'ın otorite deneyi ise elektrik şoku uygulamalarını taklit ediyordu. Rasgele seçilen denek grubunun üçte ikisi, bir otorite figürü tarafından talimat verildiğinde en uç seviyelerde şok uyguladı; "kurbanın" isyan ve acı dolu çığlıklarının ardından sesi kesilmişti. Böyle bir figürün yokluğunda emre uyma sıfıra indi. Milgram ve ekibi, otoriteye itaatin zorlamaya dayanmadığı sonucuna vardı: Otoriteye itaat etme eğilimi vardır. Milgram şu gözlemde bulunur: "İnsanlar pek az zahmetle öldürmeye yönlendirilebilir" (Browning 2001: 173). Milgram, uyumluluğu akran baskısı karşısında test etmemekle birlikte bunu da bir faktör olarak düşünmüştü; Browning de 101 no.lu Polis Birliği örneğinde "uymacılığın otoriteden daha merkezi bir rol oynadığını" iddia etmektedir (Browning 2001: 175). Mensuplarının yüzde 80 ila yüzde 95 kadarı, işleri karşısında dehşete ve tiksintiye

kapıldıklarını ifade etmelerine rağmen öldürmeye devam etmiştir. "Rütbeye itibar etmeyip geri durmak, açıkça uyumsuz bir davranış benimsemek çoğu adamın kapasitesinin ötesindeydi. Ateş etmek onlar için daha kolaydı" (Browning 2001: 184). Geri durmak, "kirli işleri" meslektaşlara bırakmak anlamına geliyor, dışlanma riski taşıyordu ve ahlaki bir eleştiri olarak yorumlanabilirdi; öldürmeyi reddedenler etik davrandıklarını ifade etmekten ziyade kendilerini zayıf olarak nitelendiriyordu ve bu nedenle etraflarında olup bitenlere ahlaki bir eleştiride bulunmuyorlardı (Browning 2001: 184-5). İçinde bulunulan topluluk ve toplumun geneli ile uyumlu hareket etmek daha kolaydı; üstelik bu, savaş durumu ve Nazi propagandası sayesinde iyice kolaylaşıyordu (Browning 2001: 186).

101 no.lu Polis Birliği'nin "sıradan" insanları Nazi programını eleştirecek eğitim düzeyine sahip olmasa da Alman entelektüellerinin, hem de büyük çoğunluğunun, ciddi bir eleştiri getiremedikleri ve hatta programa katıldıkları, bazılarının canıgönülden katıldığı da doğrudur. Bu dönemde Avrupa'daki hâkim entelektüel çerçeve, alçaklık ve üstünlük hiyerarşisine göre düzenlenmiş olan ve "Aryan" ırkı en tepede olmak üzere farklı ırkların bulunduğunu savunan görüşün, "bilimsel" ırkçılığın egemenliği altındaydı. Bu, Avrupa zihniyetinde öyle yerleşikti ki Carl Jung, 1930'da ABD hakkında şöyle yazabiliyordu: "Zenci, sadece varlığıyla bile mizaç ve taklit açısından bulaşıcı bir kaynak teşkil eder ve bu, Amerikalı ile Afrikalı Zenci arasındaki ümitsiz uçurumu gören Avrupalının ister istemez fark edeceği bir durumdur. Irksal bulaşma, ilkel olanların sayısının beyazların sayısını aştığı yerlerde çok ciddi bir ruhsal ve ahlaki problemdir. Beyazlar renklilerden çok daha kalabalık oldukları için Amerika bu problemi sadece nispi bir ölçüde yaşamaktadır. Görünüşe göre Amerikalı pek az risk altında kalarak bu ilkel nüfuzu asimile edebilir. Renklilerin sayısı artarsa ne olacağı sorusu ise başka bir meseledir" (Jung 1970: 509). Yine Jung 1934'te Yahudiler hakkında şunu yazıyordu: "Bir nevi göçebe olan Yahudi, asla kendi başına bir kültür biçimi yaratamamıştır ve gördüğümüz kadarıyla hiçbir zaman yaratamayacaktır, zira tüm güdüleri ve yetenekleri, kendi gelişimi için az çok uygar bir toplu-

mun ev sahipliği yapmasına ihtiyaç duyar" (Jung 1970: 165-6). Bu nedenle: "'Aryan' bilinç dışının potansiyeli, Yahudi'ye nazaran daha yüksektir..." (Jung 1970: 166). Gerçi bu, tasfiyeci antisemitizmden çok uzaktır elbette ve Nazi rejimini ağır şekilde eleştirmiş olsa da Jung'un bir Yahudi "probleminin" var olduğu görüşünü paylaştığını görebiliriz. 1934'te Nazilerle görüş birliği taşıdığı suçlamalarına karşı tekrar yazan Jung'un savunması, kısmen Yahudi "problemini" onlardan önce tespit ettiği yönündeydi (Jung 1970: 543) ve ona göre Nazi rejiminin menfur bir rejim olması, bu problemin "bilimsel" şekilde tartışılmasını engellememeliydi. "Yahudi problemi sürekli bir kompleks, kanlı bir yaradır ve hiçbir sorumlu doktor bu konuda tıbbi bir sansür yöntemine başvuramaz" (Jung 1970: 539).

Başkaları daha da ileri gitti. Kötü şöhretli örneklerden biri, Nisan 1933'te Freiburg Üniversitesi Rektörü olarak seçilen ve hemen ardından Nazi partisine katılan Martin Heidegger'dir. John Cornwell, entelektüellerin ve akademisyenlerin Nazi liderliğine hangi ölçekte destek verdiklerini *Hitler's Scientists: Science, War, and the Devil's Pact* (Cornwell 2003) kitabında incelemektedir, ancak en ileri gidenler, imha kamplarında, Holokost'un kalbinde çalışanlardı. Bu grup da Robert J. Lifton tarafından *Nazi Doctors: Medical Killing and the Psychology of Genocide* adlı kitapta anlatılır (Lifton 1986). Lifton hekimlerin, Auschwitz'in işleyişinde özellikle merkezi bir rol üstlendiklerini açıklarken şöyle yazar: "Auschwitz'in cinai ekolojisinde hekimlere epey sorumluluk yüklenmişti; kurbanların seçimi, katliamın fiziksel ve psikolojik mekanizmalarının işletilmesi ve kampın öldürme ve çalıştırma işlevlerinin dengelenmesi gibi. Auschwitz'i doktorlar yönetmese de ona sapkın bir tıbbi hava kazandırdılar" (Lifton 1986: 18). İmha kamplarından önce doktorlar, yaşamayı hak etmediğine dair hüküm verilenlerin tıbbi yollarla katledildiği politikayı denetliyorlardı. Bu ötenazi ile başlasa da hastanelerde "engelli" çocukların öldürülmesine, ardından (çoğu akıl hastanelerinde bulunan) "engelli" yetişkinlerin katledilmesine doğru ilerledi (bu kişiler karbonmonoksit kullanılarak özel merkezlerde öldürülüyordu) ve sonra

toplama ve imha kamplarındaki "engelli" tutsakların öldürülmesiyle doruk noktasına ulaştı (Lifton 1986: 21). Hekimlerin müdahilliğinin vardığı son nokta, kamplardaki Yahudilerin ve başkalarının öldürülmesini denetlemek oldu.

Lifton, bunun nasıl gerçekleşebildiğini soruyor. Hekim nasıl katil olabilmiştir? Kamplarda çalışan Nazi doktorlarla yaptığı mülakatlara dayanarak, "ikizleşme" [*doubling*] denen psikolojik sürecin işlerinin temel bir yönü olduğu sonucuna varıyor. Lifton'a göre onlara bir tür "Faust pazarlığı" sunulmuştu: Nazi programının en rezil işlerinde yer alacaklar, karşılığında da kendilerine "çeşitli psikolojik ve maddi faydalar" sağlanacaktı. Daha büyük bir ayartı da söz konusuydu: "Kurban etme ve kitlesel katliam yoluyla çalışan radikal bir kozmik tedavi planının teorisyenleri ve uygulayıcıları olmak" (Lifton 1986: 418). Ancak buna katılabilmek için kendilerini bir "Auschwitz benliği", "önceki etik standartlarının tam karşıtını teşkil eden bir ortamda psikolojik olarak görev yapabilecekleri" bir benlik ve aynı zamanda "insancıl bir hekim, koca ve baba" olarak görebilecekleri bir "önceki benlik" olarak ikizlemeleri gerekiyordu (Lifton 1986: 419). Bu, çoklu kişilik bozukluklarında görülen radikal kopma ve sürekli ayrılık değildi: Belirli bir duruma yanıttı ve bu durum ortadan kalktığında kayboluyordu, "daha odaklı ve geçiciydi, bunu teşvik ve hatta talep eden geniş çaplı kurumsal yapının bir parçası olarak ortaya çıkıyordu" (Lifton 1986: 423). Auschwitz benliği ve önceki benlik, özerk olmakla birlikte birbirine bağlıdır; ilki doktorun Auschwitz ortamında vicdan rahatlığıyla görev yapmasına olanak tanır. Bu ikizleme, "vicdanı ortadan kaldırmaktan ziyade *vicdan aktarımı* yoluyla" suçluluktan kaçınmalarına imkân sağlamıştır (Lifton 1986: 421). Vicdanın talepleri Auschwitz benliğine aktarılıyor, böylece o bağlamda kişinin görevini yerine getirip getirmemesi açısından yanıtlanabiliyordu. Önceki benliğin reddettiği gerçekliğin kendisi değil, anlamıydı (ne yaptıklarını biliyorlardı): "Cinayetin anlamını değiştiriyorlardı" (Lifton 1986: 425).

Lifton, bir kurum olarak Auschwitz'in ikizleme sürecine bağlı olduğunu savunuyor. Kurum o şekilde yapılandırılmıştı ki "oraya

giren ortalama bir kişi (...) mezalime katılır veya bağlantılı hale gelirdi" (Lifton 1986: 425). Mezalim üreten bir kurumun işleyebilmesi için bireyleri bu mezalime katılmaya teşvik edebilmesi gerekir. Auschwitz, mezalim üreten kurumlar arasında özellikle güçlüydü ve mensuplarının kendilerini katil olarak görmeden öldürmeye uyum sağlayabilmeleri için ikizlemeyi talep ediyordu (Lifton 1986: 425). Bu noktada ikizleme "ortak bir psikolojik süreç, grup normu" halini aldı (Lifton 1986: 425). Bu sayede hekimler işlerini daha büyük bir sağaltım projesinin parçası olarak görebiliyorlardı: Büyük ölçekte dünyanın sağaltımı, küçük ölçekte ise kampın devamlılığını sağlayacak şekilde kampın sağaltımı. Böylece "tifüs hastalarını veya potansiyel taşıyıcıları gaz odasına göndermek ve aynısını daha fazla sayıdaki zayıf ve hasta tutsaklara yapmak, Auschwitz'deki hijyen durumunu gerçekten iyileştiriyordu. Kişi kapsamlı bir Auschwitz benliğiyle sağaltım-öldürme paradoksuna girdiğinde yapılanlar anlamlı ve 'işe yarar' gibi görünebiliyordu" (Lifton 1986: 433). Dolayısıyla, yaptıkları bu bağlamda anlamlıydı ve daha geniş bağlamda ise inandıkları bir savaş vardı. Bu nedenle Auschwitz, "savaşın ahlaken dengiydi" (Lifton 1986: 431).

Bu perspektiften bakıldığında Holokost, "sağaltım namına gerçekleştirilen mutlak bir katliam biçimiydi" (Lifton 1986: 467) ve doktorları motive eden işte bu daha geniş kapsamlı projeydi. Lifton şöyle yorumluyor: "Soykırım projeleri, hekimler, bilim insanları, mühendisler, askeri liderler, hukukçular, ruhban sınıfı, üniversite öğretim üyeleri ve diğer öğretmenler gibi eğitimli profesyonellerin aktif katılımını gerektirir; bunlar soykırımın teknolojisini oluşturmakla kalmayıp büyük ölçüde ideolojik gerekçesini, ahlaki iklimini ve organizasyon sürecini de oluştururlar" (Lifton 1986: 489-90). Lifton'a göre entelektüeller, "aşırı ortamlara" yatkındır ve hekimler de "zorlayıcı koşullar altında (söz konusu zorlayıcı koşul soykırıma katılmak da olsa) sağaltım mesleğini icra edebilmekle övünme gibi genel bir eğilim sergilerler." (Lifton 1986: 490). Proje bir sağaltım projesi olarak sunulduğunda, profesyoneller "kötülüğün en uzak kıyısına yerleşebilirler" (Lifton 1986: 490).

Bu, "birleşik bir dünya görüşü vaadiyle birlikte bir ideolojinin ve tutkulu bir amaca yöneltilen bilginin içinde kaybolmayı" gerektirir ki "eğitimli kişiler böyle bir kayboluşa özellikle meyillidir" (Lifton 1986: 490). Şu sonuca varıyor Lifton: Bizzat çalıştığı psikiyatri enstitüsündeki Alman meslektaşlarını etkisi altına alan 'özel bir irrasyonalizm türüne' ilişkin Karl Stern'in yaptığı tasvirde olduğu gibi, "Entelektüeller, düşüncenin yükünden kurtulmaya dünden razıdır. 'Kendisini Aklın karşısında konumlandıran bir mistisizm' olan bu [irrasyonalizmin] her zaman bilim adına ortaya çıktığını da ekleyebiliriz" (Lifton 1986: 490). Ayrıca: "Soykırımın dinamizmi, profesyoneller için değişimin, devrimin, yenilenmenin 'tinsel motoru' olmak bakımından belirgin bir ayartı oluşturur" ve insanlar bu yeniliklere "'insanın doğal tarihine ve biyolojisine uygun oldukları', sağaltıcı ve kurtarıcı olarak hareket ettikleri inancıyla dahil olurlar" (Lifton 1986: 491). Bu, akademik topluluğun, özellikle de bazı hekim ve psikiyatristlerin direnç göstermediği anlamına gelmese de (bkz. Lifton 1986: Bölüm 3 ve 5) entelektüellerin ve akademisyenlerin, (bilim, tıp, felsefe, tarih) disiplinlerinin "ulusun" yenilenmiş politik yaşamının merkezinde yer aldığı söylendiğinde muktedirler tarafından kolayca ayartıldığı gerçeği de karşımızda durmaya devam eder.

Olağanüstü Canavarlar

Holokostla ilgili bu anlayışın arka planında elbette antisemitizmin aşırıya varan bir biçimi bulunur. Tarihçiler, Nazi yönetimi altında Alman siyasetinin ve kültürünün şekillendirilmesinde merkezi rol oynayan farklı antisemitizm hatlarını saptarlar. Gavin Langmuir, "kimerik" adını verdiği yeni bir tür basmakalıp Yahudi tipini tespit etmiştir (Langmuir 1990b: 306); bu görüş, Kuzey Avrupa'da 13. yüzyıl gibi erken bir tarihte ortaya çıkmıştır. Kimera, "efsanevi bir canavardır" (Langmuir 1990b: 334) ve bu dönemde Yahudileri "hayali canavarlar" olarak tasvir eden bir antisemitizm türü belirmiştir" (Langmuir 1990b: 306). Bu, hoşnutsuzluğun veya nefretin, giyinme şekli, belirli dinsel veya kültürel uygulamalar gibi

söz konusu grubun gerçekten sahip olduğu özelliklerine yöneldiği, yabancı düşmanlığına dayalı antisemitizmden farklıdır. Bunun aksine, kimerik basmakalıp görüşler gruba dair bir gerçeği içermez. Langmuir, 13. yüzyılın sonunda Yahudiler hakkında ortaya çıkan iki fanteziyi tespit eder. İlki, Kuzey Avrupa'da Yahudilere karşı geliştirilen önyargılarda iyice kökleşmiş olan ritüel cinayettir; ikincisi ise 1215'te Katolik Kilisesi tarafından yayımlanan, komünyon ayininde kutsanan ekmek ve şarabın İsa'nın bedenini ve kanını içerdiği töz dönüşümü dogmasıyla ilgilidir. İsa'nın bedeni etrafında bir kültün gelişmesiyle Yahudiler ekmek ve şaraba saldırarak İsa'ya işkence etmekle suçlandı; bunun sonucunda binlerce Yahudi, İsa'ya işkence edenler olarak katledildi (Langmuir 1990b: 308). Bu tür kimerik suçlamalar, grubun her üyesine yöneltildiği için özellikle kin doludur ve görünür olmadıklarından ötürü tartışmaya da açılamazlar: Grubun gizli, saklı hayatının bir parçasıdır. Elbette, Hitler ve Nazi hareketinin diğer başlıca üyelerinin benimsediği antisemitizmin merkezindeki Yahudi portresi bu anlamda kimerikti.

Saul Friedländer'in 1933-1939 yıllarında Yahudilerin Almanlardan gördüğü muameleyi incelediği çalışmasına göre, kimerik antisemitizmin yapısı, apokaliptik bir biçim almasına neden olmuştu (Friedländer 1997: 87). Dinî kurtuluş inancıyla birleşen ırksal yozlaşma korkusu, yazarın "kurtarıcı antisemitizm" dediği şeyi ortaya çıkarmıştı: Yahudilere karşı mücadele "ölüme karşı mücadele" demekti (Friedländer 1997: 87). Almanya'da antisemitizmin bu versiyonunun kaynağı, "Alman Hristiyanlığı, neoromantizm, kutsal Aryan kanına dayalı mistik kült ve aşırı muhafazakâr milliyetçiliğin buluşma noktası" olan Bayreuth Grubu'nda bulunuyordu (Friedländer 1997: 87). Antisemitist olduğu şüphe götürmez olsa da en çok öne çıkan figür Richard Wagner değildi zira "entelektüel temeller" büyük ölçüde grup üyeleri tarafından onun ölümünden sonra atılmıştı (Friedländer 1997: 89). Bu grubun üyesi olan İngiliz tarihçi Houston Stewart Chamberlain'in 1899'da yayımlanan *The Foundations of the Nineteenth Century* [On Dokuzuncu Yüzyılın Temelleri] adlı kitabında, "Almanlık" ve "Yahudilik" arasındaki karşıtlık dünya tarihinin ana teması olarak tarif edilmiş, diriliş için

tüm Yahudi unsurlardan arındırılmış bir Alman-Hristiyan dinine duyulan ihtiyaç ifade edilmişti. 1915'e gelindiğinde kitabı Almanya'da 100.000 satmıştı.

Rus Devrimi ve Almanya'nın Büyük Savaş yenilgisiyle birlikte bu dünya tarihi görüşünü destekleyen başka olaylar da gerçekleşti. Rus Devriminin liderleri Yahudi olarak tanımlandı; devrimin kendisi, Hristiyanlığı yok etmeyi hedefleyen bir Yahudi komplosunun kanıtıydı. Nesta H. Webster adlı başka bir İngiliz tarihçi, pek çok diğer yazar gibi, bu dünya görüşünün savunusunu 1921'de yayımlanan *World Revolution: The Plot against Civilization* [Dünya Devrimi: Uygarlığa Karşı Komplo] adlı kitabında ortaya koymuştur (Friedländer 1997: 90-1). Dolayısıyla "Kızıl kötülükten duyulan sürekli korkunun yenilgiden doğan milliyetçi hınçla birleştiği" "en patlayıcı ideolojik karışım" Almanya'da bulunuyordu (Friedländer 1997: 91). Berlin, Bavyera ve Almanya'nın diğer bölgelerindeki Kızıl kalkışmaların hepsi de Yahudi komplosunun kanıtlarıydı. Friedländer, Kızıllar tarafından gerçekleştirilen ana mezalimin 1919'da Münih'te, Kızıl tutsakların Almanya'nın başka bir yerindeki gönüllü karşı devrimci birlikler tarafından öldürüldüğü haberini alan Kızılların on kişiyi rehin alıp vurdukları gün gerçekleştiğini belirtiyor. "Münferit bir mezalim olan bu idamlar, Almanya'da Yahudi Bolşevik terörünün başlıca örneği olmuştu" (Friedländer 1997: 92) üstelik bu olayda Kızılların liderlerinden hiçbiri Yahudi değildi, fakat kurbanlardan biri Yahudiydi.

Bu dönemde Almanya'daki radikal hareketlere şüphesiz pek çok Yahudi katılmıştı. Bunlar, "rasyonalist fikirler ve idealler, ve çoğu zaman da sosyalizm (veya Siyonizm) uğruna dinî geleneklerin sunduğu çerçevenin dışına çıkmış" laik Yahudilerdi (Friedländer 1997: 93). Ancak Orta ve Batı Avrupa'daki Yahudilerin büyük çoğunluğu liberaldi ve çoğu Alman Yahudi, merkez liberal hatta bulunan Alman Demokratik Partisi'ni destekliyordu. Bununla birlikte, radikal devrimcilerin Yahudi toplumunun genelini temsil ettiği savunuluyordu. Bu giderek ağırlaşan antisemitist havadaki önemli metinlerden biri, *Protocols of the Elders of Zion* [Siyon Liderlerinin Protokolleri] idi. Bu metinler, Okhrana adlı Çar ta-

raftarı gizli polislerin yöneticisi tarafından Paris'te 1890'ların ortalarında, Rusya'da liberalizmin yayılışıyla mücadele etmek için uydurulmuştu (Friedländer 1997: 94). Metinlerin kaynağı ise, cehennemde gerçekleşen şeytani bir komplo kurgusuyla İmparator Napolyon'a saldıran, "Cehennem Diyalogları: Machiavelli-Montesquieu Sohbetleri" adlı, 1864'te yayımlanan bir siyasi broşürdü (Bronner 2003: 83). Yahudilerden hiç bahsetmeyen bu broşür, siyasi hiciv amacıyla hazırlanmıştı fakat Sör John Retcliffe adıyla yazan Alman antisemitist Herman Goedsche, bunu 1868'de çıkan *Biarritz* adlı roman serisine uyarladı (Bronner 2003: 81). Romanın bir bölümünde, Yahudilerin dünya hâkimiyeti planlarını gözden geçirmek üzere düzenli aralıklarla toplanan bir Yahudi din adamları konferansı tasvir ediliyordu. Bu metin 1872'de Rusçaya çevrildi ve bu toplantıyı tasvir eden bölüm, Rusya'da 1891'de yayımlandı. Okhrana'nın Paris'teki ajanları, *Siyon Liderlerinin Protokolleri* olarak bilinen metni 1893-95 yıllarındaki Dreyfus vakası sırasında üretti ve metnin kendisi de 1897'de Rusya'da basıldı. Ancak Rusya'nın Rus-Japon Savaşı'ndaki yenilgisi ve 1905 yılındaki devrimci çalkantılar nedeniyle "Rus Ulusunun Birliği" adlı gerici örgütün devrimci hareket yüzünden suçladığı Yahudilere karşı şiddet eylemleri başlatmasına kadar genel dolaşıma girecek şekilde dağıtılmamıştı. *Protokoller*'i Okhrana'dan ilham alarak 1905 yılındaki pogromlara eşlik eden bir propaganda kampanyası kapsamında kullandılar. 1917'deki Rus Devrimini takip eden iç savaşta, gerici Beyaz ordular Yahudilere karşı geniş kapsamlı katliamlar başlatmak için *Protokoller*'den yararlandılar. Britanya ve ABD'de 1920'lerde basıldı ve 1927'de bir Amerikan yargıcı tarafından Henry Ford'a bizzat finanse ettiği büyük bir basımı imha etmesi emredildi. Daha en başında uydurma oldukları ortaya çıkarılsa dahi *Protokoller* antisemitist hareketleri etkilemeye devam etti ve bugün bile bazı çevreler tarafından bunlara inanılmaktadır. 28 Kasım 1993 tarihli *Los Angeles Times*, Pamyat adlı radikal Rus milliyetçisi grubun lideri Dmitiri Vasiliev'in şu beyanını aktarır: "1917'den sonraki Rus tarihinin tamamı, bunların gerçek olduğunun kanıtıdır". Hemen ardından, bir Rus mahkemesi bunların

antisemitist maksatlı sahtecilik oldukları yönünde karar vermiştir ve bu karar, söz konusu metinler hakkında Rusya'da verilen ilk resmi karardır.

Protokoller Almanya'da 1919'da yayımlandı ve yayımlanmaları, "o kriz ve felaket yıllarına hâkim olan paranoyayı en üst seviyeye çıkardı. Yahudi tehdidi uluslarüstü bir tehditse ona karşı mücadele de küresel ve tavizsiz olmalıydı. Dolayısıyla, somut tehditler ve kehanetlerle dolup taşan bir ortamda, kurtarıcı antisemitizm, zamanın muammalarına her zamankinden daha fazla yanıt veriyor görünüyordu. Yahudi karşıtı inananlar için de nihai kurtuluş mücadelesi, yolu gösterebilecek ve onları harekete geçirebilecek birinin koşulsuz fanatiği olmayı gerektiriyordu" (Friedländer 1997: 95). Bu figür, apokaliptik Yahudi "tehdidi" (Yahudi hâkimiyetinin sadece Almanya'nın değil, dünyanın tümden yok oluşu anlamına geldiği) tablosunu takdim eden Adolf Hitler'di (Friedländer 1997: 98). Dolayısıyla Yahudiler, insanlığın kendisine karşı şeytani kötülükte bir tehdidi temsil ediyordu. Burada İyinin Kötüye karşı olduğu, sonucun "ya yıkım ya kurtuluş" olacağı mitolojik bir dünya tarihi söz konusuydu (Friedländer 1997: 100). Hayali Yahudi düşman, hem şeytani zekâsı ve komplolarıyla insanüstü bir yıkım gücü hem de herkese hastalık bulaştıran, dağılma ve çözülme getiren, insandan aşağı bir yıkım gücüydü (Friedländer 1997: 100). Friedländer şu yorumda bulunuyor: "İnsanüstü güç ve insandan aşağı veba imgeleri karşıt temsiller olmakla birlikte Hitler her ikisini de aynı varlığa ithaf etmişti, sanki daima değişen ve sonsuz taklit kapasitesine sahip bir güç, insanlığa karşı sürekli şekil değiştiren bir saldırı başlatmıştı" (Friedländer 1997: 100). "Hitler'in genel anlamda antisemitizmle ortaklaştığı görüş buydu; hayalet gibi etrafta dolaşan bir figür veya hayalete benzeyen bir getto sakini" (Friedländer 1997: 100). Yahudi "tehdidi" böylece "en korkutucu heyulaya doğru ilerlerken şekilsiz ve temsil edilemez hale geldi; her yerde mevcut bir tehditti öyle ki her şeye nüfuz etse de ölümün görünmez bir taşıyıcısıydı" (Friedländer 1997: 100-1). Adolf Hitler için de "Yahudilere karşı mücadele, tarih, siyaset ve siyasi eylem anlayışının değiştirilemez zemini ve takıntı haline getirdiği çekirdeğiydi" (Friedländer 1997: 102).

Arkasından şu soru gelir: Hitler'in kendisini nasıl anlamalıyız? Bir tür zihinsel anormallik bulma ayartısı elbette çok güçlüdür ve bu düşünceye göre bir anormallik bulabilirsek bu anormalliğin Hitler'in yaptıklarının bir açıklaması *olması gerekir*. Nisan 2005'te, 1943 yılında CIA'nin öncülü olan Stratejik Hizmetler Bürosu tarafından yazılan bir rapor büyük ilgi görmüştü; Harvard'da tanınmış bir kişilik uzmanı olan Dr. Henry A. Murray'in kaleme aldığı bu rapor, Hitler'in motivasyonunu bu bağlamda açıklamaya çalışıyordu (*The Independent*, 1 Nisan 2005, 12). Yakınlarda Cornell Üniversitesi Hukuk Kütüphanesi'nde keşfedilen bu rapor, Hitler'in kendi cinselliğiyle barışamadığı tahmininde bulunuyor. Jonathan Brown, *The Independent* gazetesinde şunu yazmıştır: "Dr. Murray'e göre, geleceğin diktatörü, 12 yaşında bir kızla cinsel münasebette bulunması nedeniyle sifilofobiye yakalanmıştı: Bu, bir kadınla temas yoluyla kanına hastalık bulaşacağına dair hastalıklı bir korkudur. Aynı zamanda, üç kez evlenen, çok partnerli bir cinsel hayatı olan gayrimeşru babasının annesiyle cinsel ilişkiye girdiğini görmek de onu derin şekilde yaralamıştı. 'Son derece pis' bulduğu cinselliği dışkılama edimiyle karıştıran Hitler, hem iktidarsız hem de 'tastamam bir mazoşist' idi. Ancak cinsel edimi tamamına erdiremeyişi onda 'aşırıya kaçan üstünlük arzularına' yol açmıştı. İşleri daha da karıştıran nokta, Führer'in gizli bir eşcinsel olabileceğidir. Dr. Murray'e göre, cinsel açıdan güçlü karakterlere hayranlık besliyordu. Tekrar eden kâbusları, yine Dr. Murray'e göre 'eşcinsel paniği' anıştırıyordu. Bir yandan 'Oedipus kompleksine' sahipken diğer yandan sadist babası tarafından dövülmüştü, bu adamı hem idealize ediyor hem de ondan hiç hoşlanmıyordu."

Bu tür açıklamalara basit bir felsefi itiraz getirilebilir. Zihinsel bir anormallik bulmamız, bunun failin anormal eylemlerinin nedeni olduğu anlamına gelmez; iki anormalliğin bağlantılı olduğunu varsaymak ayartıcı olsa da böyle olmaları için bir neden yoktur. Üstelik, eylemler dramatikleştikçe zihinsel anormalliğin de dramatikleşmesi gerekir, bu durumda Hitler akıl hastası haline gelir ve Holokost'u da deli bir adamın programı olarak açıkladığımızı sanabiliriz. Saul Friedländer, böyle bir yaklaşımın değerini sorguluyor:

"Böyle yorumların çoğu son derece spekülatif ve sıklıkla indirgemeci görünür. Üstelik, benzer Yahudi karşıtı imgeler, benzer tehditler, benzer şekilde şiddete hazır olma durumu, aşırı sağda ve sonrasında Nazi partisinin radikal kanadında konumlanan yüz binlerce Alman tarafından daha en baştan paylaşılmıştır. Ortada bir 'patoloji' varsa bu ortaktı. Bireysel bir yapıdan ziyade hiziplerin sosyal patolojisiyle yüzleşmemiz gerekir" (Friedländer 1997: 99).

Bir diğer ayartı Hitler'i patolojize etmenin de ötesinde onu şeytanlaştırmaktır elbette ve bu, kendisi ve çevresindekiler hakkında son zamanlarda yazılan bazı kitapların başlığına yansımıştır: *Şeytanın Müritleri: Hitler'in Beyin Takımının Yaşamı ve Zamanı; Hitler'in Biliminsanları: Bilim, Savaş ve Şeytanla Anlaşma; Şeytanın Doktoru: Felix Kesten ve Himmler'i Hitler'e Karşı Gizlice Kışkırtma Planı; Şeytanı Öldürmek: Adolf Hitler'e Suikast Girişimleri.* Bunların tamamı, Hitler'i Şeytanla özdeşleştirme çabasına girmeyen gayet ciddi kitaplardır, ancak bu Şeytan imgesinin "doğallığı" böyledir; kitap başlıkları imgelemimizi cezbetmek suretiyle onda güçlü bir etki bırakır. 2005'te Alman film yönetmeni Oliver Hirschbiegel, Adolf Hitler ve Berlin'deki sığınakta bulunan personelinin son günlerini işleyen *Der Untergang* (Çöküş) filmini lanse etti. Film, "Führer'i, bünyesinde hastalıklı öfke nöbetleriyle hayırseverlik ve nezaketi bir arada barındıran gayet insani bir diktatör olarak gösterdiği için" tartışma konusu haline geldi (BBC haberleri). Alman magazin gazetesi *Bild* şöyle sordu: "Bir canavar insan olarak gösterilmeli mi?" Oysa bunun tersi, yani bir insanın canavar olarak gösterilip gösterilmeyeceği de elbette bir problemdir. Hirschbiegel buna şu cevabı veriyordu: "Timsah ya da fil olmadığını, insan olduğunu hepimiz biliyoruz. Kötü birinin başına gelebilecek en kötü şey bir mite dönüşmesidir ki on yıllardır bu yaşanıyor. Artık bizden biri ve insan olduğunu kabul edersek o kötülüğün bir kısmının hepimizde bulunduğunu da kabul etmek zorundayız." Film, İngiliz film eleştirmenlerinden iyi not aldı. *The Independent* gazetesine yazan Anthony Quinn şöyle diyordu: "Filmin Hitler'i tartışılmaz bir şekilde insan olarak gösterdiği doğru, bu kadar rahatsız edici olmasının yanı sıra muhteşem olmasının

nedeni de bu. Bu fikre ne kadar karşı çıksak da 20. yüzyılın başlıca nefret figürü bir canavar değil insandı; onu suçlarıyla yargılayacaksak 'insanlık' derken kastettiklerimizi de aynı sandalyeye oturtmalıyız" (*Independent Arts and Books Review*, 1 Nisan 2005, 6). *Time Out*'ta yazan Dave Calhoun (30 Mart-6 Nisan 2005, 74) ise şöyle diyor: "Yeninin, Hitler'i insan olarak görmenin şoku, tarihin belirli bir dönemine yeni gözlerle bakabilmemizi sağlıyor. Hirschbiegel'i geçmişi çarpıtmakla suçlamak adil değil. Bunun yerine, Nazi Almanya'sına dair anlayışımıza zeki ve cüretkâr bir filmle katkıda bulunduğu için ona övgüler sunulmalıdır." Maalesef *Time Out*'un manşet yazarı, Calhoun'un yazısı için "Şeytana Sempati Duymak Mı?" başlığını atma arzusuna karşı koyamamıştı.

Auschwitz'de görev yapan ve Holokost'ta özellikle dehşet verici bir rol oynayan Josef Mengele adlı doktoru "insanlaştırmaya" çalışan olmadı. Robert J. Lifton, Mengele'nin Auschwitz'deki kariyerinin ciddi ölçüde şok edici ayrıntılarını sunmakla birlikte "Mengele'yi kötücül bir tanrısal imge" olarak görmeye (Lifton 1986: 379) ve genel olarak "şeytani kişilik kültüne" karşı çıkar (Lifton 1986: 338). Rolf Hochhuth tarafından yazılan *Yardımcı* adlı oyundaki Mengele'ye benzeyen "doktor" karakterini tarif eder; bu karakter hakkında Hochhuth şöyle der: "Hitler'den çok daha tartışmasız bir şekilde Mutlak Kötülük kalıbına uyar." Bu figür, "başka bir dünyadan gelen tekinsiz bir ziyaretçi" gibidir (Lifton tarafından alıntılanan Hochhuth, 1986: 338). Lifton, Hochhuth'un yaptığı gibi "insan kategorisinin dışında kalacak kadar saf kötülük taşıyan bir figür inşa ederek Nazizm'i basitleştirme" girişimlerine karşı uyarır (Lifton 1986: 380). Lifton'un görüştüğü, Holokost'tan sağ kurtulan pek çok kişi için Mengele Auschwitz'in kendisini temsil ediyordu, öyle ki sadece onun yakalanıp yargılanması hayatlarına yeniden anlam kazandırabilirdi. Sağ kurtulan bir kişi, duruşma hakkında şöyle diyor: "Ayrıntıları duymayı ve Kadir-i Mutlak Tanrı'dan bir insana doğru başkalaşım geçirdiğini görmeyi çok isterdim" (Lifton 1986: 381). Lifton şu yorumda bulunur: "Mengele'nin temsili duruşması (...) hem efsaneyi hem de adamın kendisini içeriyordu: Mengele'nin adalet önüne çıkarılması, adil bir kozmosun yeniden tesisini temsil eder hale gel-

mişti. Martin Buber'in ifadesiyle, Auschwitz'in temsil ettiği 'varlık düzenindeki geniş yaranın' üstesinden gelmenin bir yoluydu. Aynı zamanda, korkunç bir tanrının kutsallığının geri alınması anlamına da geliyordu: Tanrı, insan kılınmakla kalmayıp hakikate ve bedel ödemeye karşı savunmasız hale getirilmeliydi" (Lifton 1986: 381). Ancak Lifton'a göre Mengele'yi anlamanın yolu, bağlamı anlamaktan geçer. Mengele'nin yanında çalışmaya zorlanan tutsak doktorlardan biri şöyle demiştir: "Tek bir Mengele yok. Hepsi Mengele'nin bir parçası... tüm doktorlar" (Lifton 1986: 381).

Mengele hiçbir zaman tutuklanmadı ve 1979'da Güney Amerika'da kalp krizi nedeniyle öldüğü bildirildi. "Fakat bu son, psikolojik açıdan tatmin edici değildi, özellikle Auschwitz'den sağ kurtulanlar için. Asıl ihtiyaç, onu yakalayıp mahkemeye çıkarmak, *onu sağ kalanların* merhametlerine bırakmaktı. Bu yapılamayınca, kurtulanların çoğu, Brezilya'daki mezarda bulunan kalıntıların Mengele'ye ait olduğuna inanmayı reddetti" (Lifton 1986: 382). "Kötücül tanrıdan kötücül insana doğru o 'dönüşümün' psikolojik deneyimi kendilerine sunulmadı" (Lifton 1986: 382). Lifton şu sonuca varır: Mengele'nin Auschwitz'deki çok yönlülüğü, hem efsanevi karakterinin bir parçası hem de kutsallığının geri alınışının kaynağıydı. Kampta vizyoner bir ideolog, görev adamı olarak etkili bir katil, "bilim insanı" ve hatta "profesör", çok sayıda alanda bir yenilikçi, kariyerinde ilerlemeyi hedefleyen bir gayretkeş (...) ve hepsinden öte katile dönüşecek bir doktor olabilmişti. O kendisini bir şeytan olarak değil, insan olarak açığa vuruyor ve Auschwitz ile çok yönlü uyumu, insanın sağaltımı öldürmeye dönüştürme kapasitesine dair bilgiler sunuyor ve bu kapasite karşısında duraksamamıza neden oluyor" (Lifton 1986: 383). Dolayısıyla, bu figürleri başka bir dünyadan gelen gizemli ve açıklanamaz ziyaretçiler olarak görme ayartısına direnmemiz gerekir.

Sıradan Kötülük?

Mengele'nin duruşmasının, Auschwitz'den sağ kurtulanlar için meselenin bir tür halliyle ve rahatlamayla sonuçlanıp sonuçlanmayacağı merak konusudur. Mengele hiçbir zaman bulunamamış olsa

da Holokost'un başka bir kötü şöhretli ismi bulunmuştu. 1941-1945 yıllarında Gestapo Yahudi İşleri Başkanlığının müdürü Adolf Eichmann, üç milyon Yahudi'nin imha kamplarına gönderildiği süreçte operasyonların yöneticisiydi. Savaştan sonra Arjantin'e kaçsa da 1960'ta İsrailli Mossad ajanları tarafından kaçırılarak 1961'de Kudüs'te yargılandı. Ölüm cezasına çarptırılarak 1962'de idam edildi. Bu duruşmayı izlemesiyle ünlü Hannah Arendt, Holokost'un kötülüğü hakkında en etkili ve aynı zamanda en kafa karıştırıcı raporlardan birini kaleme aldı (Arendt'in kötülükle ilgili düşüncelerini başka bir çalışmada kapsamlı bir şekilde inceliyorum [Cole 1998: 103-12] ve farklı sonuçlara ulaşmak amacıyla olsa da burada söz konusu malzemeden büyük ölçüde yararlanıyorum). Arendt, Eichmann'ın kendi eylemlerini haklı göstermeye çalıştığı son sözleri hakkında şöyle diyor: "Son dakikalarda, insanın kötülüğüne ilişkin bu uzun dersin bize öğrettiklerini özetliyor gibiydi: Korkunç, kelimeleri ve düşünceleri kifayetsiz bırakan *kötülüğün sıradanlığı* dersini" (Arendt 1976: 252). Diğer yandan, Paul Clarke şu gözlemde bulunuyor: "'Kötülüğün sıradanlığının' ne demek olduğu, Arendt'in Eichmann duruşmasına dair açıklamalarında hiçbir zaman bütünüyle açık değildi" (Clarke 1988: 194). *Rapor*'un ardından kaleme aldığı bir yazıda Arendt şunu söylemiştir: "Kötülüğün sıradanlığından söz ederken sadece tamamen gerçeklere dayalı düzlemde konuşuyorum ve duruşmada karşımıza dikilen bir olguya işaret ediyorum"; bu, Eichmann'ın kişisel ikbal dışında "hiçbir motivasyona sahip olmamasıdır" (Arendt 1976: 287). Arendt şu sonuca varıyor: "Gerçeklikten bu kadar uzak olmanın ve böyle bir düşüncesizliğin, insanın belki de tabiatında bulunan tüm kötücül içgüdülerin toplamından daha fazla yıkıma yol açabilmesi, aslında Kudüs'te öğrenilebilecek tek dersti. Ancak bu bir dersti, ne olguya ilişkin bir açıklama ne de bu olgu hakkında bir teoriydi" (Arendt 1976: 288). Daha sonraki bir çalışmasında şu yorumda bulunur: "Eyleyende, eylemlerinin tartışılmaz kötülüğünün izini daha derin bir kök veya güdüye doğru takip etmeyi imkânsız kılan, çok katmanlı bir sığlık. Edimler korkunçtu fakat eyleyen (en azından duruşmadaki etten kemikten fail) son derece sıradan ve bayağıydı, ne bir şeytan ne de canavardı" (Arendt 1978: 4).

Arendt, sanki duruşmada bir şeytan veya canavar görmeyi beklemiş ve Eichmann'ın ikisi de olmadığını görünce şaşırmış gibi yazar; Eichmann gayet sıradan bir insandı, ne "sapkın ne de sadistti" ve fakat "korkunç derecede ve korkutucu şekilde normaldi" (Arendt 1976: 276). Hepsinden korkutucu olan işte bu normallikti.

Nürnberg duruşmalarına dair açıklamalar, sanıklar hakkında genellikle aynı gözlemleri içerir ve sanıklar da yaptıklarıyla ilgili olarak aşağı yukarı Eichmann'ın söylediklerinin aynısını söylemiştir. Peter Padfield şöyle yazar: "William Shirer, 'tüm o karanlık, umutsuz yıllar boyunca' beklediği anın beklentisiyle mahkeme salonuna girdiğinde, mahkûmlar yerlerinde oturuyorlardı. Değişen durumları, ilk bakışta ona tarif edilemez gelmişti. Geçmişte ışıl ışıl parlayan iktidar sembollerinden yoksun kalan bu kişiler 'ne kadar küçük, aşağılık ve vasat' görünüyordu. Aşağıdaki sıranın solunda Göring, madalyaları sökülmüş soluk *Luftwaffe* üniformasıyla neredeyse tanınmaz haldeydi; kilo vermişti ve Shirer'e 'gemilerdeki güleç telsiz görevlilerini' hatırlatmıştı. Onun yukarısında, ikinci sıranın solunda, sivil takım elbise giyen Dönitz oturuyor, 'her şeyiyle bir bakkalın muhasebecisi gibi görünüyordu. Hitler'in varisi olduğunu hayal etmek zordu'; onun yanında oturan Raeder da 'şaşkın bir ihtiyar' görünümündeydi" (Padfield 1984: 441). Werner Maser, aynı sahne hakkında şu yorumda bulunuyor: "Hepsi kederliydi, yüzlerinden düşen bin parçaydı, yüzlerinde çizgiler vardı, bazıları kravat takmıyordu, subaylar ise rütbe veya süs bulunmayan soluk üniformalar giyiyordu" (Maser 1979: 74). Bu nedenle, bu kişilerle ilgili en korkutucu ve tarif edilemeyen mesele, canavar değil insan olmalarıydı. Elbette gerçek canavarın duruşmalarda bulunmadığı savunulabilir ama acaba Hitler başka türlü mü görünecekti? Şeytani bir canavar gibi mi görünürdü yoksa vasat bir insan gibi mi? Dolayısıyla, kötülüğün sıradanlığının bir yönü, kötülük yapanların son derece, rahatsız edici derecede normal olmalarıdır.

Arendt, kötülüğün "sıradanlığı" derken kastettiği bundan ibaretse kötülüğün mitolojisine karşı değerli bir karşı savdır bu. Ancak yorumunu "düşüncesizlik" hakkında daha kapsamlı bir teze doğru genişletmiştir. Ona göre Eichmann, "yanlış yaptığını bilme-

sini veya hissetmesini neredeyse imkânsız kılan koşullar altında suç işleyen" yeni bir suçlu tipiydi (Arendt 1976: 276). Bu bağlam bürokrasiydi, bu sayede Eichmann milyonların kaderi hakkında karar verebiliyor ve fakat bu kaderden uzakta durabiliyordu. Paul Clarke, "saf" bürokrasiyi şöyle tarif eder: "Örgütün hedefleri söz konusu olduğunda, mensuplarının düşünsel muhakemesini askıya almasını gerektiren bir örgütlenme biçimidir. İdeal bürokrat tipi, işini ve görevini çevreleyen daha büyük sorunlar hakkında düşünmez" (Clarke 1988: 207). Christopher Browning, bürokratik yapılar aracılığıyla sağlanan bu mesafelenmenin Holokost'a büyük bir katkı sağladığını düşünür: "Modern bürokratik yaşam, savaş ve negatif basmakalıp görüşlerin suçun faili ile kurban arasında yarattığı psikolojik mesafenin aynısını işlevsel ve fiziksel olarak yaratır" (Browning 2001: 162). Üstelik, bu suçun faillerinin çoğu "kitlesel katliamdaki rolleri, katılımlarının bürokratik niteliği sayesinde büyük ölçüde kolaylaşan, namıdiğer masa başı canilerdi" (Browning 2001: 162). Browning şu sonuca varır: "Bürokrat veya uzmanın parçalı, rutin ve gayrişahsi işleri (...) kitlesel katliamın gerçekliğiyle karşılaşmadan yürütülebiliyordu" (Browning 2001: 162). Aslında bu tarif, Browning'in "'sıradan bürokratın' en iyi örneği olmadığını" kabul ettiği Adolf Eichmann'a uymasa da Browning bu mefhumun başkaları için geçerli olduğunu düşünür: "Sıradan bürokratların, kitlesel katliam programındaki kritik işlevleri diğer mesleki görevleriyle tamamen aynı rutinde yerine getirmeleri Holokost'u mümkün kılmıştır. Kötülük sıradan değildi; suçun failleriyse kesinlikle sıradandı" (Browning 2001: 250). Eichmann bunun en iyi örneği değildi zira Holokost'un planlanmasında en yüksek mertebede yer almış, 20 Ocak 1942'de düzenlenen Wannsee Konferansı'na Richard Heydrich'in sağ kolu ve temsilcisi olarak katılmıştı. Eichmann'ın "işini ve görevini çevreleyen daha büyük sorunlar hakkında düşünmediğini" varsaymak için hiçbir nedenimiz yok. Bu iki güçlüğü ortaya çıkarıyor: Birincisi, Clarke ve Browning'in tarif ettiği anlamda "sıradan" bürokratların *hiç* var olup olmadığını bilebilir miyiz? İkincisi, Arendt, Eichmann'ın duruşmasına katılırken Holokost'ta ne ölçüde yer aldığının tamamen

farkındaydı, dolayısıyla kötülüğün "sıradanlığı" hakkında yorumda bulunurken Eichmann'ın büyük ve kötücül bir makinedeki basit bir dişli olduğunu ima etmiş olamaz. O halde neyi kastetmişti?

Daha sonraki yorumlarında Arendt, Eichmann'ı "düşüncesiz" olarak tarif eder (Arendt 1978: 4) ve şöyle der: "Düşünce rüzgârının tezahürü bilgi değildir; iyiyi kötüden, güzeli çirkinden ayırma becerisidir" (Arendt 1978: 193). Başka bir yerde, "zamanımızın en çarpıcı özelliklerinden birinin" düşüncesizlik olduğunu, "pervasızlık, ümitsiz kafa karışıklığı veya anlamsız ve boş hale gelen 'doğruların' kayıtsızca tekrarlanması" olduğunu söyler. Şöyle der: "Dolayısıyla, önerim basit: Yaptıklarımızı düşünmekten fazlası değil" (Arendt 1958: 5). Fakat yine Arendt'in "düşüncesizlik" ile ne kastettiğini sormamız gerekecek. Clarke'ın da işaret ettiği gibi, Eichmann'ın bir içsel, zihinsel yaşamı vardı. "Arendt, Eichmann'ın *görünüşünün* sıradanlığı konusunda şüphesiz haklıdır ancak görünüşteki bu sıradanlık, Eichmann'ın iç durumuyla ilgili herhangi bir şey yansıtmış olsaydı eylemlerinden sorumlu tutulması zor olurdu zira akıl, düşünce, irade ve muhakeme becerilerinden yoksun olduğunu düşünürdük." Oysa Eichmann, yaptıklarının bazı kritik yönleri hakkında düşünmemeyi *seçtiği* için düşüncesizdi. "Düşünme, irade ve muhakeme becerileri özgürce yadsınabilir veya onları özgürce besleme ve geliştirme fırsatları hiçe sayılabilir" (Clarke 1988: 202). Eichmann, irade göstermeme iradesini gösteren biriydi ve bu nedenle Clarke'ın "otonom kötü" karşısında "heteronom kötü" olarak tarif ettiği şeyin bir örneğiydi. Otonom kötüler, kötülük yapmayı tercih eder; heteronom kötüler ise kendilerini, belirli bir hedefe yönlendiren başka bir failin bulunduğu ve bu belirli hedefin kötücül olduğu durumlara sokmayı seçerler. Heteronom kötülüğün üç koşulu vardır: Birincisi, failin davranışı kötü sonuçlara yol açmalı; ikincisi, fail heteronom bir saik benimsemiş olmalı (seçmemeyi seçmiş olmalı) ve üçüncüsü, "eylem, irade ve muhakeme açısından kötücül bir kişiye, geleneğe veya uygulamaya boyun eğmiş olmalıdır" (Clarke 1988: 204).

Bu türden faillerin aktif şekilde kötülüğe meyilli olmaları veya açıkça kötücül olan herhangi bir saik veya eylem ilkesini bağım-

sız biçimde kabul etmelerine gerek yoktur. Heteronomiyi kabul etmek, "daha fazla seçim yapmaktan kaçınma kararıdır". Bunun "*bilinçli olarak* formüle edilmesine gerek yoktur, kişinin etkinliğinde ve yaşam şeklinde ifade bulur; hatta en iyi bu şekilde ifade bulur" (Clarke 1988. 204). Clarke, Eichmann'ın "neredeyse tipik bir örnek" olduğunu düşünür (Clarke 1988: 205) fakat buna rağmen ahlaken tamamen sorumlu olması kritiktir. "Yasal sorumluluğundan ibaret olmayan ahlaki sorumluluğunun zemini, gönülsüz bir otomat olmaktan ziyade efendilerinin özgür ve istekli bir maşası olduğu gösterildiğinde kurulur ve bu zemin hâlihazırda kurulmuştur" (Clarke 1988: 205). Dolayısıyla: "Eichmann büyük bir kötülük yapmış olsa da bunu büyük ölçüde kötülük yapmaya yönelik temel bir düsturu benimseyerek yapmamış, bundan ziyade kişisel bir seçim yapmamaya veya otonomisini koruyacaksa da kişisel bir seçim yapmamasının gerektiği durumlarda kalmaya dair temel bir düstur benimsemiştir" (Clarke 1988: 205). Kötülüğün siyaseten en önemli biçimi budur çünkü "heteronom failler, siyasi kötülüğün daimi olanaklılığına meydan verirler" (Clarke 1988: 206). Yapı, bir kez daha bürokrasidir, "soykırım politikalarını yürütmede etkin rol alanların çoğunun katıldıkları suçlar karşısında belirli bir 'ahlaki mesafede' durmalarına izin veren bürokrasidir. Herhangi bir kötülüğün üstlerinin niyetlerinde veya astlarının doğrudan uyguladığı şiddette yattığını, kendi faaliyetlerinin ahlaken önemsiz olduğunu savunabilir, hatta buna inanabilirler" (Clarke 1988: 206). Adolf Eichmann'ın bu çerçevede nasıl anlaşılacağı problem olarak kalmaya devam ediyor. Eichmann kendi faaliyetlerinin ahlaken önemsiz, üstlerinin niyetlerinin veya astlarının faaliyetlerinin kötücül olduğunu ne ölçüde düşünmüş olabilir? Bunların hiçbirine inanmamıştır. En fazla ileri sürebileceğimiz, bizatihi öldürme faaliyetinin *gerekli* bir kötülük olduğunu, kendi seviyesinin altında olmakla birlikte birisi tarafından yerine getirilmesi gereken kirli bir iş olduğunu düşünmüş olabileceğidir. Ancak Eichmann, Almanya'yı ve genel Aryan ırkını onları yok edecek Yahudi komplosundan kurtarmak için Holokost'un gerekli olduğunu düşündüğü ölçüde, Clarke'ın kastettiği anlamda heteronom değildi.

Fakat Arendt, Eichmann'ın düşüncesiz olduğuna ve düşüncesizliğinin, Holokost ve diğer insani kötülükler açısından temel bir faktör olduğuna inanıyordu. O halde, anlaşılması kritik önem taşıyan mesele, Arendt'in "sıradanlık" ile değil, "düşüncesizlik" ile ne kastettiğidir. Eichmann, canavarca eylemlerin "canavarca kötü niyetlerle motive olmadan" gerçekleştirilebileceğini göstermesi bakımından Arendt'in kendi düşüncesinin gelişiminde önemlidir (Bernstein 2002: 218). Richard Bernstein'a göre, Arendt'in çizdiği Eichmann portresi "onu sadece bir tür şeytani canavar olarak nitelendirmekten çok daha lanetleyicidir" (Bernstein 2002: 220). Onun sıradanlığını, banalliğini göstermektedir: "Eichmann portresi, *insanca, pek insanca* olduğunu göstermiştir. Arendt'in açıklamasına göre, Eichmann'ı ne kör antisemitizm ne sadistçe bir nefret ne de hatta derin ideolojik kanılar motive etmiştir. Kariyerinde ilerlemek, üstlerini memnun etmek, işini iyi ve verimli yapabildiğini göstermek gibi en dünyevi, dar görüşlü düşüncelerle harekete geçmiştir. *Bu anlamda*, motivasyonları hem sıradan hem de pek insancadır" (Bernstein 2002: 220).

Derine bakıldığında Eichmann, bu bağlamın ötesinde düşünmeyip etrafında olup bitenleri sorgulamamıştır. Arendt'e göre düşünmek muhakemeyi özgürleştirir zira insanların eski genel veya evrensel kurallara başvurmadan tikel olanı muhakeme etmelerine olanak sağlar. Düşünmek, herkesin sahip olduğu bir kapasite olsa da düşüncesizlik, "herkes için daima mevcut bir olanaktır" (Arendt 1978: 191). İmgelem, düşünme bağlamında kritiktir çünkü idrak çabasında eski düşünme kategorilerinin çöktüğü bir kriz yaşandığında dahi insanlar olup bitenleri muhakeme edip anlamaya devam edebilir. İmgelem, "şeyleri uygun perspektifte görmemize ve önceden verilen bir kural veya tümel olmadan muhakeme etmemize izin verir" (D'Entreves 1994: 106). Arendt şunu söyler: "Sadece imgelem şeyleri uygun perspektifte görmemize olanak sağlar, çok yakında olanı önyargı ve peşin hüküm olmadan anlayabilmemiz için belli bir mesafeye yerleştirir, bizden çok uzakta bulunan her şeyi kendi meselemiz gibi görüp anlayana kadar uzaklığın aşılmaz uçurumlarını birleştirir"

(Arendt 1953: 392). Ayrıca: "Böyle bir imgelem olmasaydı, ki bu aslında anlama yetisinin kendisidir, dünyada kendimizi konumlandıramazdık. Tek içsel pusulamız budur" (Arendt 1953: 392). Dolayısıyla imgelem, hem Holokost'u dışarıdan anlamaya çalışanlar hem de içinde kalanlar için önemlidir. İmgelemi kullanarak başta insanın kavrayışına gelmeyen bir gerçeklikle uzlaşabiliriz. Maurice D'Entreves, Arendt yorumunda, Eichmann'ın imgelemini kullanmadığını söyler: "Eichmann'ın suçluluğu, sıradan düşüncesizliğinde, Hitler'in Yahudileri imha etme emirleriyle karşılaştığı zaman sorumlu bir muhakemeye girişmemiş olmasında yatıyordu. Dolayısıyla, üstlerinin emirlerini yerine getirmeyi reddeden az sayıda birey, tamamen kendi imkânlarıyla baş başa kalmıştı" (D'Entreves 1994: 108). Onlara rehberlik edebilecek tek şey kendi muhakemeleri olmasına rağmen doğruyu yanlıştan ayırabilmeleri gerekirdi (Arendt 1976: 294-5). Arendt şu sonuca ulaşır: "Doğruyu yanlıştan ayırabilmiş olanlar, gerçekten sadece kendi muhakemeleriyle ilerlemiş ve bunu özgürce yapmışlardır; karşılaştıkları tekil durumların tabi kılınabileceği kurallar yoktur. Her durum hakkında, ortaya çıktığı zaman karar vermek durumunda kalmışlardır zira daha önceden görülmemiş bir şey için kurallar mevcut değildir" (Arendt 1976: 295). Bu nedenle insanlar, neyin iyi neyin kötü olduğuna karar verirken kuralları ve ilkeleri uygulamaya bağlı kalamaz: Böyle kurallara bağlı kaldığımızda heteronomiyi seçmiş oluruz. Arzu, propaganda, sanrı, koşulların gücü muhakeme yetimizi etkisi altına alabilir. Arendt'e göre muhakeme yetisi bilhassa politik bir kapasitedir ve dolayısıyla bu yetiye sahip olmak ve bu yetiyi uygulamaya koymak da politik bir meseledir. Almanya'da olanlar, hangi gerekçeyle olursa olsun, insanların otonom muhakemede bulunma kapasitelerinin koşulların etkisinde kaldığı veya daha üstün bir iyilik vizyonuyla kenara bırakıldığı durumlarda olabileceklerin uç bir örneğidir. Az sayıda kişinin muhakeme kapasitesini koruyabilmiş olması bizi pek rahatlatmaz ve buradan çıkarılacak genel ders, insan faillerinin otonomluğunun sadece rasyonel karar alma yetilerine, kendi idraklerine dayanmadığı; aynı zamanda topluluğun niteliğine, belirli bir toplumsal bağlamın varlığına da bağlı olduğudur.

Radikal Kötülük?

Ancak Arendt'e göre Holokost hakkında söylenecek başka şeyler de vardır zira Eichmann ve onun gibilerin kötülüğü sıradan olsa da Holokost'un kötülüğü radikaldi. Richard Bernstein, Arendt'in bununla neyi kastettiğini ayrıntılarıyla açıklamak için Karl Jaspers ile yazışmalarını temel alır. Başlangıçta Arendt, Nazilerin başlarını insan adaletinin ötesinde görse de Jaspers, bunun onlara bir tür "şeytani yücelik" kazandırdığını söyleyerek onu uyarmıştır. Bu, "Hitler'deki 'şeytani' unsur vb. hakkında tüm söylenenler için olduğu kadar Naziler için de uygun değildir" (Bernstein 2002: 214-15). Arendt de Nazi liderleri için mitsel veya şeytani "yücelik" imalarını reddettiğini söyleyerek yanıt verir. "Dehşet verici olanı mitolojik hale getirmeye yönelik tüm çabalarla mücadele etmeliyiz; bu ifadelerden kaçınamadıkça gerçekten olup bitenleri anlamış olmam" (Bernstein 2002: 215). Bir mutabakata varmanın güçlüğü, tam da "son derece normal insanların" olanlara nasıl katılabildiklerini anlamakta yatar (Bernstein 2002: 216). Eichmann duruşması hakkında yazdığı raporu ve kötülüğün "sıradan" olduğu fikrini eleştirenlere yanıt verirken Arendt "radikal" kötülük hakkında konuşmaya dahi isteksiz hale gelmiştir. Bernstein, burada mektuplarını yorumlar: "Artık kötülüğün aşırı olduğunu fakat radikal olmadığını, derinliğinin bulunmadığını söylerken kötülüğün *yüzeyde* olduğuna dikkat çeker. 'Radikal' saklı köklere doğru kazmayı ima ettiğinden, artık kötülüğün *bu anlamda* radikal olduğunu düşünmez. 'Akla meydan okuyan bir şeydir' zira düşünce, derinliği olan bir şey arar" (Bernstein 2002: 218).

Ancak Bernstein, Arendt'in belli bir radikal kötülük mefhumunu yine de bir ölçüde koruduğunu düşünür ve bunun yankılarını yine Jaspers ile yazışmalarında bulur. Arendt, bu yazışmalarda, radikal kötülüğün "insanları insanlar olarak fuzuli hale getirmek" ile ilgili olduğundan söz eder (Bernstein 2002: 208) ve bu da "insanın öngörülemezliğinin ve spontanlığının ortadan kaldırılması" ile ilgilidir (Bernstein 2002: 208). Arendt'in düşüncesini muazzam ölçüde etkileyen Immanuel Kant'a göre spontanlık "insanın rasyonelliğinin ve özgürlüğünün temel niteliğidir" (Bernstein 2002:

208). Ancak Arendt, farklı bir adım atarak "insan hayatının bu *aşkınsal* koşulunun dahi totaliter yollardan, *ampirik* olarak ortadan kaldırılmasının *mümkün* olduğunu düşünür. Bu (...) onun radikal kötülük anlayışının merkezinde yer alır" (Bernstein 2002: 208). Arendt insan topluluğundan aforoz edilmek anlamına gelen, hakların yokluğuna odaklanır. "Fuzuli olma tehdidi nedeniyle Arendt, en temel hakkın 'haklara sahip olma hakkı', kişinin haklarını koruyan bir topluluğa ait olma hakkı olduğunda ısrar eder" (Bernstein 2002: 209). Fakat "fuzuli olmanın en derin ve şok edici anlamı (radikal kötülükle ne kastettiğini ortaya çıkaran anlamı) toplama ve ölüm kamplarında somut örneğini bulur" (Bernstein 2002: 209-10). "Bu bağlamda, 'insanları insanlar olarak fuzuli hale getirme' ifadesinin çok daha korkutucu ve özel bir anlamı vardır. İnsanları gerçekten *insanlıktan* çıkarmak amacıyla dönüştürme girişimi anlamına gelir" (Bernstein 2002: 211). *Totaliterizmin Kaynakları*'nda Arendt şunu söyler: "Kampların amacı sadece insanları katletmek ve aşağılamak değildi, aynı zamanda, bilimsel olarak kontrol edilen koşullar altında insan davranışının bir ifadesi olarak bizatihi spontanlığı ortadan kaldırmaya ve insanın şahsiyetini altı üstü bir şeye, hayvan dahi olmayan bir şeye dönüştürmeyi hedefleyen korkunç deneye hizmet ediyordu" (Arendt 1951: 438; Bersntein 2002: 211).

Sonuç

Nisan 2005'te New York'a turist olarak gittim ve seyahatimin bir kısmını Ellis Adası Göç Müzesi'nde geçirdim. Bu ada, Avrupa'dan ABD'ye gelen göçmenlerin işlemlerinin yürütüldüğü bir göç istasyonu haline gelmiş, 1954'e kadar da bu şekilde kullanılmıştı. Restore edildikten sonra 1990'da müze olarak açıldı. Etkileyici ve duyguları harekete geçiren bir deneyim olmasının yanı sıra, aklımdan çıkmayan yönlerinden biri, yetkililerin Amerikan ulusuna kabul edilmeye uygun görmedikleri göçmenlerin kıyafetlerini tebeşirle işaretlemeleriydi. Bir sergi malzemesine göre, bir genç kız ailesinde kabule uygun görülmeyen tek kişiydi ve onlardan ayrılmaktan korkuyordu, ta ki yaşça ondan büyük biri kıyafetini çı-

karıp tersini giyerek işareti gizlemesini öğütleyene kadar. Böylece ailesiyle birlikte Amerika'ya girebilmişti. Müzeye göre potansiyel göçmenlerin sadece yüzde 2'si reddediliyordu fakat bu, Holokost ile bağlantılı daha büyük bir hikâyeyi gizliyor. Daha önce göç hakkında yazdığım bir kitapta şöyle demiştim: "İster boyayla, çitlerle, duvarlarla çizelim ister harita üstünde kalsınlar, sınırlar hayali yapılar olarak kalmaya devam eder ve sınırların banalliği keyfiliklerinde yatar" (Cole 2000: x). Holokost'un bize gösterdiği, kendimiz ve başkaları arasında hayal ettiğimiz sınırı gerçek kılma arzumuzdur. Primo Levi'nin sözleriyle, "kati çizgilerle belirlenmiş coğrafi bir cepheyle ayrılan" içerideki "biz" ile dışarıdaki düşman: Sadece sınırı değil, içeriye ait olmadığını düşündüklerimizi de sarı yıldızlarla veya tebeşirle işaretleriz. Sığınmacıları ve mültecileri sınırlarımızdan kovarken –uygun prosedürler takip edildiği takdirde– gidebilecekleri güvenli bir yerin muhakkak bulunduğu düşüncesiyle kendimizi rahatlatırız. Ancak akıl dışı bir panikle hüküm vermekte acele edersek kendimizi onları sadece topraklarımızdan değil, insanlığın kendisinden kovmuş bir durumda bulabiliriz.

İkinci Dünya Savaşı'ndan önce Avrupa'da yaşadıkları baskılar nedeniyle ABD'ye iltica etmek isteyen pek çok Yahudi mülteci için durum tam da buydu. Ellis Adası'ndaki "yüzde 2" rakamı, oraya dahi ulaşamayanları temsil edemez. Olgunluk yıllarında kaleme aldığı, *The Mismeasure of Man* adlı fevkalade ve önemli kitapta, Stephen Jay Gould, 1924 tarihli ABD Göç Kısıtlama Yasası'nın kabulünden söz eder; bu yasa, Nazi liderlerine ve destekçilerine ilham veren, ırksal aşağılamaya dayalı aynı öjenist teorilerden yoğun şekilde etkilenmişti. "Öjenizm taraftarları mücadele ederek bilimsel ırkçılığın Amerikan tarihindeki en büyük zaferlerinden birini kazandılar" (Gould 1997: 262). Yasa, "üstün" Kuzey ve Batı Avrupalıların lehine, Güney ve Doğu Avrupa'dan göç alımını kısıtlamak için tasarlanmış kotalar getirmişti. Bu kotalar, Güney ve Doğu Avrupa'dan ABD'ye göçü "damlayacak kadar" azaltmıştı (Gould 1997: 263). Gould, Holokost ile bağlantısını şöyle gözlemliyor: "1930'lardan itibaren Holokost'u öngören Yahudi mülteciler iltica etmek istedi fakat kabul edilmediler. Yasal kotalar ve devam eden

öjeni propagandası, Batı ve Kuzey Avrupalı uluslar için artırılan kotaların dolmadığı yıllarda dahi onları engelledi" (Gould 1997: 263). 1924 ile 1939 yılları arasında, tahminen altı milyon Güney, Orta ve Doğu Avrupalının ABD'ye girişi bu kotalar nedeniyle engellendi.

Robert S. Wistrich de aradaki bağlantılardan söz eder ve şöyle der: "Holokost, *tüm Avrupa*'da yaşanan bir olaydı" (Wistrich 2002: 5) ve ona göre özellikle Doğu Avrupa'da ağırlık kazanmış Yahudi "sorunu" hakkında bir mutabakat bulunmadığı takdirde gerçekleştirilemezdi; diğer yandan, "Batı Avrupa ve Amerika'da, Büyük Buhran'ın yol açtığı güçlüklerle bağlantılı olarak büyüyen bir antisemitizm, artan yabancı düşmanlığı, göç korkusu ve faşist fikirler etkiliydi" (Wistrich 2002: 6). ABD'ye özellikle üç eleştiri getirilebilir. İlki, "son derece kısıtlayıcı bir göç politikasını kabul etmesi" ve bunu "Amerikan toplumunda bulunan, ciddiyetle yüzleşme konusunda isteksiz kaldığı ırkçı ve yabancı düşmanı baskılara yanıt olarak" yapmasıydı (Wistrich 2002: 191). İkincisi, Almanların Yahudileri Avrupa'dan çıkarmaya yönelik müzakere tekliflerini reddetmiştir. Üçüncüsü de Holokost'u oluşturan kamplar ve ulaşım ağları Müttefik hava kuvvetleri tarafından bilinip oralara ulaşılabilecek olmasına rağmen, operasyonların bombardımanlarla durdurulması için herhangi bir çaba gösterilmemiştir. Son iki suçlama ilkinden, antisemitizmin Amerika'daki siyasi etkisinden ileri gelir; "hiçbir zaman kristalleşip bütünlüklü ve organize bir siyasi harekete dönüşmese de, ana akım siyasi partilere ciddi şekilde nüfuz etmese de 1930'larda yeterince güçlüydü ve Amerika'nın Holokost'a verdiği tepkileri etkileyebilmişti" (Wistrich 2002: 192-3). Wistrich, Dışişleri Bakan Yardımcısı olarak görev yapan Breckinridge Long Jr. örneğini verir, bu kişi "Hitler'in *Kavgam* kitabının, 'Komünizm ve Kaosun taraftarları olarak Yahudi ve Yahudilik karşıtlığında belagatli olduğunu' düşünen, paranoyak bir Yahudi karşıtıydı" (Wistrich 2002: 193). Long gibi insanlar yüzünden Yahudileri koruma ve kurtarma girişimleri öyle çok sabote edilmişti ki Ocak 1944'te gerçekleştirilen bir iç teftiş sonucunda "Hükümetin Yahudilerin Öldürülmesine Örtük Onay Verdiği Hakkında Bakanlık Raporu" adlı bir rapor yayınlandı (Wistrich 2002: 194).

Geri çevrilenler arasında, Mayıs 1939'da neredeyse tamamı Almanya'dan kaçan Yahudilerden oluşan 937 yolcu taşıyan SS *St. Louis* gemisinin yolcuları, Holokost tarihinde özel bir önem taşır. ABD'ye girmek istiyorlardı fakat girişleri ayarlanana kadar Küba'da kalmayı planladılar. Ancak Küba'daki durum hasmaneydi ve gemi Havana'ya ulaştığında sadece yirmi sekiz yolcunun karaya ayak basmasına izin verildi; bunlardan altısı Yahudi değildi ve geri kalanların geçerli giriş belgeleri vardı. *St. Louis*'e Küba karasularını terk etme emri verildi; Florida'ya Miami'nin ışıklarını görebilecek kadar yaklaşmalarına rağmen, ABD yönetimi giriş izni vermedi. Gemi, 6 Haziran 1939'da Avrupa'ya dönmek üzere yelken açtı. Bununla birlikte, müzakerelerin ardından Büyük Britanya, Fransa, Belçika ve Hollanda mültecileri paylaşmayı kabul etti ve *St. Louis* 17 Haziran 1939'da nihayet Hollanda'ya demirledi. Üç aydan kısa süre içinde İkinci Dünya Savaşı başladı, *St. Louis* yolcularının kaçının Avrupa'nın Alman işgali altında kalan bölgesinde tutsak kaldıkları ve imha kamplarında hayata göz yumdukları bilinmiyor (*St. Louis*'nin hikâyesi Holokost Ansiklopedisi'nin web sitesinde bulunmaktadır: www.ushmm.org).

Britanya hükümeti, belki de Ortadoğu'daki siyasi menfaatleri nedeniyle Avrupa Yahudilerine yardım etme konusunda aynı ölçüde güçlük çıkarmıştır. Oradaki durumu kışkırtmamak için "sevecen görünen Britanya Hükümeti, başta Filistin'deki Yahudi Ulusal Yurdu'na gitmek isteyenler olmak üzere Yahudi mültecilerin kaçış yollarını kapatıyordu. Britanya, savaş sırasında 'yasa dışı' Yahudi göçünü *aktif şekilde engellemek* üzere Avrupa hükümetleri nezdinde yoğun diplomatik girişimlerde bulunmuştur" (Wistrich 2002: 207). Britanya donanması, Ortadoğu'daki gemilerini kullanarak göçmenleri taşıyan gemilerin yolunu kesmiştir. "Britanya öyle ceberut bir politika izledi ki savaş yılları boyunca Filistin'e gitmesine izin verilecek 75.000 Yahudi göçmenlik sıkı kota bile doldurulamadı" (Wistrich 2002: 207). Bu politikanın Yahudi mülteciler için ne anlama geldiğini gösteren, *Struma* adlı başka bir gemi olmuştur. *Struma*, Aralık 1941'de, 790 kadar Yahudi mülteciyi Romanya'dan Filistin'e taşımakla görevlendirilmişti. Gemi berbat durumdaydı ve

motoru arızalandığında, Britanya hükümetinin mültecilerin Filistin'e gidişine ısrarla izin vermemesi nedeniyle Şubat 1942'ye kadar demirleyeceği İstanbul'a çekildi. Nihayet Türk yetkililer, motoru çalışmaz durumda olan *Struma*'yı Karadeniz'e götürüp terk etti. 24 Şubat'ta büyük bir patlamayla yok olan gemiden sadece bir erkek sağ çıktı.

Burada görmezden geldikçe bize musallat olmaya devam edecek bağlantılar bulunuyor. Bu satırları, Britanya'da iki ana siyasi partinin göçmenleri ve sığınmacıları siyasi araçlar olarak kullandıkları, onların insanlığını bir kez daha lüzumsuz hale getirdikleri bir genel seçimin ardından yazıyorum. İşçi Partisi, yerleşim konusunda "daha katı" kurallar getirip sınır dışı uygulamalarını artırarak sığınmacı sayısını azaltmayı, tüm sınır geçişlerini elektronik sistemle kayıt altına almayı ve daimi göçmenler için beceriye dayalı bir puantaj sistemini devreye almayı vadetti. "Sınırlarımızı düzgün şekilde kontrol edeceğini" öne süren Muhafazakâr Parti ise Britanya limanlarını 24 saat gözetim altında tutmayı, mültecilere ilişkin 1951 tarihli Cenevre Sözleşmesi'nden çıkmayı, kabul edilen sığınmacı sayısı dahil olmak üzere göç konusunda yıllık bir sınır belirlemeyi ve talepleri işleme alınacak sığınmacıları "Britanya dışına" çıkarmayı vadetti, üstelik Britanya "dışının" bu bağlamda ne anlama geldiğini tanımlamadan (Muhafazakâr Parti bildirgesi: 21). Bunların tamamı, Arendt'in bahsettiği "düşüncesizliği", tikel durum hakkında düşünememe veya imgelemini kullanamama durumunu gözler önüne seriyor. Kendisinin sözlerini bir kez daha bütünüyle alıntılamakta zarar görmüyorum: "Sadece imgelem şeyleri uygun perspektiflerinde görmemize olanak sağlar, çok yakında olanı önyargı ve peşin hüküm olmadan anlayabilmemiz için belli bir mesafeye yerleştirir, bizden çok uzakta bulunan her şeyi kendi meselemiz gibi görüp anlayana kadar uzaklığın aşılmaz uçurumlarını birleştirir." Ayrıca: "Böyle bir imgelem olmasaydı, ki bu aslında anlama yetisinin kendisidir, dünyada kendimizi konumlandıramazdık. Tek içsel pusulamız budur." Bu bölümün girişinde, başkalarını şeytanlaştırmanın tarihten ders almamak anlamına geldiğini söylemiştim. Bölümü aynı düşünceyle sonlandırıyorum.

IX

21. Yüzyıl Mitolojileri

Şeytan'a Dönüş

Bu kitaba Şeytan'dan söz ederek başlamıştım ve aynı şekilde sonlandırıyorum. Şeytan figürünü 2. Bölümde ayrıntılı incelemiş, Yahudi ve Hristiyan düşüncesinde ideolojik bir rol oynadığı sonucuna varmıştım ve kendilerini hem dışarıdan gelen bir saldırı hem de içeride saklanan bir düşmanın tehdidi altında hisseden toplulukların iç tehdide saldırıp onu ortadan kaldırmak için Şeytan fikrini kullandıklarını belirtmiştim. Şeytan'ın buradaki varlığı, metafiziksel olmaktan ziyade politiktir. Ancak onun için başka bir rol, edebi bir rol de tanımlamıştım ve şimdi özellikle bu rolü incelemek istiyorum. Neil Forsyth bu noktada iki önemli kitap yazmıştır; *The Old Enemy: Satan and the Combat Myth* (Forsyth 1987) adlı ilk kitap, Yahudi-Hristiyan geleneğinde Şeytan'ın tarihsel rolünü incelerken *The Satanic Epic* (Forsyth 2003) adlı ikinci kitap, Milton'un *Kayıp Cennet* eserindeki varlığını inceliyor. Forsyth, "Şeytan'ın her şeyden önce bir anlatı karakteri olduğu ve bir anlamda daima böyle kaldığı" konusunda nettir (Forsyth 1987: 4). Karakterini veya motivas-

yonunu anlamamıza gerek yoktur; bunun yerine, rol aldığı kurguyu anlamamız gerekir. Bu anlamda, kurmaca anlatılarda kötücül karakterlerin motivasyonu hakkında endişelenmek, örneğin Iago'yu neyin harekete geçirdiğini merak etmek her zaman yersizdir; herhangi bir motivasyonu yoktur, sadece anlatıyla ilgili bir amaç taşır. Elbette, psikolojik anlamı için bu metinleri okurken saikleri ararız ancak belki bu söz konusu metinleri yanlış okumak demektir. Forsyth'e göre: "Şeytan'ın temel rolü karşıtlıktır" (Forsyth 1987: 4) ve elbette bu, kelimenin "hasım" anlamına gelen İbranice köküne kadar uzanır. "Unvanını işi saymıştır (...) bu nedenle Şeytan'ın adı hem paradoksal hem de trajiktir. Sadece duruma bağlı olarak var olabilen bir varlığı tanımlar: Hasım olarak her zaman başkasına bağlı bir işlev üstlenir, bağımsız bir varlık değildir. Augustine ve Milton'ın gösterdiği gibi, Şeytan'ın en büyük hezeyanı kendisini bağımsız bir varlık olarak hayal ettiği andır. Karakteri, kelimenin bu anlamıyla bir *kurmacadır*" (Forsyth 1987: 4). Dolayısıyla Şeytan'ın amacı anlatıyla ilgilidir ve anlamını Hristiyan mitolojisine dayalı dünya tarihindeki rolünde bulur. "Şeytan'ın bu anlatıdaki rolü Karşıt, Hasım, olay örgüsünü motive eden, hikâyeyi harekete geçirendir. İsa veya Tanrı'nın iyi, Şeytan'ın ise kötü olduğu hikâyesi gayet yaygın olsa da evrensel değildir ve her durumda ikincil önem taşır; bu durum, anlatı niteliği taşıyan temel metinlerin ve geleneklerin bir yorumu olup iyi ve kötü işaretler yer değiştirebilir (veya öylece görmezden de gelinebilir). Karakterler (...) olay örgüsü tarafından üretilir ve olay örgüsünün gerektirdiği ölçüde iş görürler: Kötülük sonradan gelir" (Forsyth 2003: 26). Örneğin, "*Kayıp Cennet*'te Şeytan, Tanrı'nın muhalifi olarak başlar ve kötülüğü daha sonra bir strateji olarak, 'sırf farklı olmak için' seçer; bu öze ait bir fark değil, 'yapı ve istikamet' ile ilgili bir farktır" (Forsyth 2003: 27). Dolayısıyla, Şeytan'ı *kötülüğün vücut bulmuş hali*, doğası itibarıyla kötü olarak nitelendirirsek onu yanlış anlarız; o kötülüğü *seçer*. Bu anlamda Şeytan hiçbir şekilde canavar değildir. Özünde, belirli bir mit kahramanının karşısında yer alandır.

Çağdaş kurmaca mitten daha karmaşık ve psikolojik karakter ve motivasyon ile ilgili katmanlara sahip olsa da modern edebiyat

ve sinemadaki "kötücül düşmanın" hâlâ bu mitolojik unsuru taşıdığı söylenebilir, öyle ki bunlar, *kendi* psikolojik karakterlerini ve motivasyonlarını alakasız veya en azından marjinal ya da Adam Morton'un 3. Bölümde yorumladığı gibi "şeytani ölçüde yabancı" hale getiren belirli ve öngörülmüş bir rol oynarlar (Morton 2004: 98). Belki de özünde mitolojik olan bir figürü modern bir anlatıya yerleştirmeye çalıştığımız için kötü faillerin karakterleri "arketipsel korkulara" dönüşür (Morton 2004: 102). Kötü karakterin önemini görebileceğimiz yerlerden biri elbette masallardır; masallar mitolojik anlatı yapısını daha yakından takip eder. Verena Kast, masallarda kötülük konulu çalışmasında şunu söyler: "Masal kahramanına ve iradesine karşı çıkan, onu engelleyen ya da mevcut durumunu bozan unsura kötücül diyelim" (Kast 1992: 18). Ayrıca: "Kötülüğü, engelleyici unsur olarak anladığımızda, kötülüğün çeşitli seviyeleri ve nitelikleri ortaya çıkar" (Kast 1992: 19). Ortaya çıkan önemli bir nokta, "kötülüğün sadece kötülükten ibaret olmamasıdır" (Kast 1992: 16) zira engelleyen karakter aynı anda hem iyi hem de kötü olabilir. Hırçın ve tehlikeli hayvanlar, evcilleştirildiklerinde faydalı olabilir ve prensesler, güzel olsalar da talipleri imkânsız görünen bir görevi yerine getiremeyip öldürüldüklerinde yıkıcı olabilirler. Ancak kötülüğün bir diğer mitolojik anlamı salt engelleme değil, isyandır. Vitautas Kavolis, Prometheus ve Şeytan olmak üzere iki klasik isyan mitini inceler. İkisinde de "yerleşik normatif düzendeki hâkim otoriteye ve bu düzenin işlediği kurallara karşı bireyin isyanını içeren genel bir tema" buluruz (Kavolis 1984: 18). Prometheus modeli, Grek kültüründen doğar. Grek mitolojisinde Prometheus, insanlığa ateşi getirebilmek için Zeus'a isyan eder ve bu nedenle uygarlığın koruyucusudur. Burada: "İsyan... 'soylu bir suçtur' ve isyancının yaşam öyküsünde (...) bireyin güçlü kişisel erdemi isyan eyleminin formel suç niteliğini aşar" (Kavolis 1984: 18). Şeytan modeli ise Yahudi-Hristiyan düşüncesine egemendir ve burada Şeytan hınçla yahut Nietzsche'nin terimiyle söylersek *ressentiment* duygusuyla, yani kin dolu bir nefretle isyan eder. Geleneksel metinlerde bu hıncın çeşitli nedenleri vardır, gurur bunlardan biridir (Kavolis 1984. 18-19).

Burada isyan, başkalarının iyiliğiyle ilgili değildir; Prometheus gibi adil olmayan bir düzene insanlık namına isyan etmez, onu güç ve statüden yoksun kılan bir düzene isyan eder. Genel nizama karşı değil, nizamdaki yerine isyan eder ve yeni bir nizam oluşturmaktansa mevcut nizamı tersine çevirmek ister. Dolayısıyla, Hristiyan düşüncesinde, isyan, hınç ve yıkım arasında güçlü bir bağ vardır: Yerleşik düzene isyan etmek kötülüktür. Kavolis şu sonuca ulaşır: "Yorumlanabilecek iki isyan modelimiz var (...) ikisi de herhangi bir uygarlıktaki gerçek isyancıların davranışlarına uygulanabilir. İlk model, başkalarının ıstırabına yönelik insani duygudaşlıkla harekete geçen ve pratik yardım içeren belirli edimlerle ifade edilen isyanın, ahlak evreninin yapısında kalıcı ve değerli bir değişime yol açtığına işaret eder. İkinci model ise kişisel hınçla harekete geçen ve alternatif bir yaşam tarzı yaratmaya ve başkalarına dayatmaya yönelik toptancı girişimlerde kendini ifade eden isyanın, sonuçları açısından yıkıcı olduğunu ileri sürer" (Kavolis 1984: 20).

İkincisinin, güncel "İslamcı terörizm" sorununun sunulma şekli olduğuna şaşırmamak gerekir: Batıya karşı *hınç* ile hareket eden, kendi yaşam tarzlarını başkalarına dayatmak için küresel bir sefer başlatan, yıkıcı potansiyeli açısından apokaliptik bir projeyi takip eden kişiler olarak sunulurlar. Kavolis şöyle diyor: "İran etkileriyle şekillenen veya pekişen ve Batı Avrupa'dan türemiş çeşitli seküler ideolojilerde etkisini sürdürmeye devam eden hâkim Yahudi-Hristiyan eğiliminin, ahlaki meselelere karşı tutumu *harekete geçiren* veya *şeyleştiren* bir tutumdur" (Kavolis 1984: 21). "Topyekûn tapınma ve mutlak lanetleme nesneleri olarak birbirinden kati şekilde ayırmak suretiyle," iyiliği yüceltirken kötülüğe karşı çıkmayı hedeflediğimiz anlamına gelir bu. "İyi, yasal düzenle özdeşleştirilir, kötülük ise yasal düzene boyun eğmek reddedildiğinde kendiliğinden ortaya çıkar" (Kavolis 1984: 21-2). İsyanın, "normatif düzenin dışında ortaya çıktığı, sadece bu düzenin mevcut siyasi tezahürüne karşı tehdit oluşturmakla kalmayıp düzen ilkesinin kendisine de karşı tehdit oluşturduğu" hükmüne varılır (Kavolis 1984: 24). Kavolis, 2. Bölümde olgunlaştırdığımız açıklamaya, Şeytan mitinin Yahudi toplumunun kendisini muazzam bir tehlike altında

hissettiği dönemde ortaya çıktığı açıklamasına katılır. "Şeytan, grup dayanışmasına geleneksel olarak yüksek değer atfedilen bir toplulukta, karşılıklı yükümlülük doğuran ahlaki bağları terk etmeye bireylerin ne kadar hazır olduklarıyla ilgili algının dinsel bir yorumu olarak ortaya çıkmıştır" (Kavolis 1984: 26). Ayrıca, 4. Bölümde gördüğümüz gibi: "Ortaçağın sonuna doğru Hristiyan Avrupa'da, Şeytan'ın gücünün ve cadılık korkusunun zirvesinde benzer bir durum ortaya çıkmıştır" (Kavolis 1984: 26). O halde kötülük, bize karşı çıkan, otoriter düzene isyan eden şeydir ve başkalarını kötü olarak tarif ettiğimizde onları negatif, hınç taşıyan ve yıkıcı isyankârlar olarak lanetleriz: Onlara mitolojik bir dünya tarihinde, anlatısal bir rol atfederiz.

Mitolojiler

Kavolis'in gözlemlediği gibi, 16. ve 17. yüzyıllarda Avrupa ve Kuzey Amerika'daki cadı mahkemeleri, kötücül düşman mitinin yıkıcı gücünün kuvvetli bir örneğidir. 4. Bölümde, 18. yüzyılda Doğu Avrupa'daki vampir salgınının, kendisini kuşatma altında hisseden bir topluluğu etkisi altına alabilecek korku ve paniğin başka bir örneği olduğundan söz etmiş, vampir ve cadı konusunda asıl rahatsız edici olan unsurun aramızda fark edilmeden dolaşabilmeleri, insanlığın bir parçasıymış gibi görünürken gizlice imha planları yapmaları olduğunu savunmuştum. Siz bu satırları okurken yanınızda oturan kişi bir cadı veya vampir olabilir. Bu, onların en korkutucu özelliğidir. Kötücül düşman sınırları güvensiz ve anlamsız kılar. Cadılar söz konusu olduğunda, zaten *topluluğun içinde* oldukları için sınır anlamsızlaşır; vampirler ise sınırları ne kadar güvenli hale getirirsek getirelim, fark edilmeden geçme gibi şeytani bir güce sahiptirler. Kitlesel göç ve küresel terörizme ilişkin güncel korkularla önemli paralellikler mevcuttur burada ve bu ikisi de hayali canavarlara ilişkin irrasyonel korkunun diğer örnekleridir. Böyle bir iddiaya getirilebilecek itirazlardan biri, elbette, cadılar ve vampirler bariz ölçüde hayal gücünün ürünleriyken göçmen ve teröristlerin böyle olmadıklarıdır: Cadı ve vampir var olmasa da

onlar *vardırlar* ve cadı çılgınlığı ile vampir salgınına bakarak mevcut "paniklerimiz" hakkında çıkaracağımız dersler kusurlu olmak zorundadır.

Ancak burada günümüzü geçmişle aydınlatabileceğimizi düşünmek için iki neden var. Birincisi, 18. yüzyıla kadarki Avrupalı entelektüeller ve köylüler için cadılar gerçekten vardı. Mahkemelere karşı en şiddetli protestoları dile getirenler dahi cadıların varlığını sorgulamıyordu, sadece idam edilen kafası karışmış köylü kadınların masum olduklarına, gerçek cadıların yakalanamadığına işaret ediyorlardı. Keza, Doğu Avrupalı halklar da vampirlerin varlığını hiçbir şekilde sorgulamıyordu. Bundan çıkan sonuç şudur: Teröristler ve küresel göçmenler vardırlar, üstelik vampirlerin ve cadıların o dönemin epistemolojik/siyasi algı çerçevelerinde var oldukları şekilde vardırlar. Teröristlerin ve göçmenlerin inanç çerçevelerimizin dışında var olduklarına dair ezici kanıtların bulunduğu şeklinde itiraz getirilebilir; ancak cadıların ve vampirlerin varlığına ilişkin kanıtlar da ezici olarak görülüyordu. Bununla birlikte, en önemli ve anlamlı nokta, cadı çılgınlığının ve vampir salgınının altında reddedilemeyecek kadar gerçek bir sürecin bulunması ve insanların bu olayların gerçekliğine inanmalarına da bu sürecin neden olmasıdır. İnsanların komşularına zarar verme amacıyla büyü ritüelleri gerçekleştirdikleri inkâr edilemez. Vampir salgınının arkasında yatanlar daha karmaşık olsa da yine de *bir şeyler* oluyordu. Dolayısıyla, günümüzün dünyasında göç *krizi* ve terörle mücadele algılarımızın arkasında işleyen gerçek süreçler olmakla birlikte bu süreçler, siyasi otoriteler ve medya tarafından sunulma şekilleri açısından çok farklı olabilir: Göçmenin ve teröristin "resmi" portresi, Hugh Trevor-Roper'ın sözleriyle "sosyal korkunun siyasi istismarı" yoluyla tasarlanan ve bütünüyle fantastik bir portre olan demonolojik cadı portresiyle tamamen aynı doğrultuda olabilir (Trevor-Roper 1978: 54). Bu figürler, çevremizdeki dünyada gerçekten işleyen süreçlerin güvenilir temsilleri olma kapasitelerini yitirecek ölçüde şeytanlaştırılmış olabilirler. O halde, siyasi otoriteler tarafından temsil edildikleri şekliyle terörist ve göçmen de pekâlâ hayal ürünü olabilir.

Bu argümanın ikinci, kritik bir yönü var: Hayal ürünü olmakla kalmayıp canavar olmaları. Burada karşı karşıya bulunduğumuz

şey, düşmanın topluluklarımızı yok etmek için gereken şeytani, doğaüstü güçlere sahip olduğu, kötücül düşman mitolojisidir. Bu elbette fazla ileri gitmek demektir: Kimse göçmenlerin ve teröristlerin doğaüstü güçlere sahip olduğuna cidden inanmaz. Ancak kötülük söylemiyle gerçekleşen şey *tam olarak* budur: Göçmen ve terörist, Şeytan'ın aracıları olarak temsil edilmeseler de şeytani ve doğaüstü güçlere sahip varlıklar olarak temsil *edilirler.* Kitlesel göçle ilgili olarak 4. Bölümde, Yahudilerin Doğu Avrupa'dan batıya göçlerinin doğaüstü vampir figürüyle iç içe geçmişliğini savunmuştum, Yahudilere sınırlardan hayalet gibi geçerek ulusal kimlikleri tehdit etme yetisi atfedilmişti. Günümüzdeki göçmenlere de aynı şeytani güçlerin bahşedildiğini ve "ulusal" topluluk karşısında vampirvari bir tehdit olarak temsil edildiklerini de savunmuştum. Aynı örüntü, çağdaş küresel terörizmin temsilinde de görülebilir. 4. Bölümde, 16. ve 17. yüzyıllarda Hristiyanlığın kendisini Şeytan'ın şiddetli saldırısı altında hissettiğini, bunun yasal prosedürlerin askıya alınmasına, toplu tutuklamalara, işkenceye ve ayrım gözetmeyen idam uygulamalarına nasıl yol açtığını gördük. Burada, günümüzün terörle mücadelesi ile dramatik paralellikler söz konusudur: Binlerce kişinin (bazılarının mahkeme ümidi dahi olmadan) alıkonup hapsedilmesine olanak sağlamak için normal adalet kuralları askıya alınmış veya görmezden gelinmiştir; işkence uygulaması ise yaygınlaşmıştır. "Kötücül düşman" bizi yok etmek niyetiyle kullanacağı şeytani güçlere sahipmiş gibi temsil edildiği ölçüde (aynı şekilde, bahsettiğimiz canavarlık unsurunu barındıracak şekilde, küresel terörizm tehdidinin de hayali ve abartılı yönleri bulunduğu oranda) bu süreçte imgelemi ilgilendiren bir boyut mevcuttur.

Kuralları Değiştirmek

Birleşik Krallık'ta, New York'taki 11 Eylül saldırısına yanıt olarak yeni terörizm yasaları kabul edildi ve hükümet, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin bir maddesinden de çekildi.[1] Bu sayede,

1 http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/4100481.stm

İçişleri Bakanı, dava açmaya yeterli kanıt bulunmayan durumlarda yabancı terör şüphelilerini mahkeme olmaksızın tutuklatma yetkisini elde etti. Yasa geçtikten hemen sonra on dört kişi tutuklandı ve bunlardan ikisi, Birleşik Krallık'ı terk etme seçeneğini tercih etti. Yüksek güvenlikli bir hapishanede tutulan diğerleri ise Özel Göç Temyiz Komisyonu'na (SIAC) başvuruda bulundu. BBC tarafından "en tartışmalı mahkemelerden biri ve İngiliz hukukunun şüphesiz en gizli mahkemesi" olarak nitelendirilen bu komisyon, tutuklama, sınır dışı veya Birleşik Krallık'tan gönderilme durumlarıyla karşı karşıya olan yabancı uyruklu kişilerin başvurularını değerlendirir; mahkemenin başkanları, Yüksek Mahkeme ile aynı yetkileri taşıyan kıdemli yargıçlardır. SIAC, 1996'da, Britanya hükümeti Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nde bir davayı kaybettikten sonra kuruldu. Bu mahkeme kararı temyiz başvurusunda bulunanların veya avukatlarının aleyhlerindeki kanıtların tamamından haberdar olamadıkları gerekçesiyle eski sistemi eleştirmişti. Başvuru sahiplerinin avukatlarından ayrı olarak güvenlik soruşturmasından geçen avukatlardan oluşan bir sistemle SIAC'ın bu sorunu çözmesi hedeflenmiştir. Bu avukatlar, başvuru sahiplerinin "özel avukatları" olarak kabul edilmeden önce yoğun güvenlik kontrollerinden geçer ve tüm gizli kanıtları görebilirler, ancak bu kanıtları başvuru sahibine veya başvuru sahibinin avukatına açıklayamazlar. Özel avukat, belirli kanıtların açıklanması konusunda itirazda bulunabilir ve SIAC tarafından kabul edildiği takdirde, söz konusu kanıtların hükümet tarafından açıklanması gerekir veya bu kanıtlar geri çekilebilir. Duruşma sırasında, başvuru sahibi veya ekibi, açık kanıtları duymak için mahkemede hazır bulunabilir fakat daha sonra geri çekilmelidir. Özel avukat daha sonra gizli kanıtlara itiraz edebilse de elbette bunu başvuru sahibinden talimat almadan yapacaktır. Komisyon bir karara vardıktan sonra halka açık bir hüküm ilan etmekle birlikte bir de gizli bir hüküm verir ve bu hüküm de aynı şekilde açıklanamaz. Komisyon, Lordlar Kamarası'na hukuk yönünden yapılacak başvurular hariç olmak üzere kararların temyiz edilmesini önlemek üzere tasarlanmıştır, fakat daha alt kademeli bir mahkeme olan Temyiz Mahkemesi, hükümet ka-

rarının aleyhinde karar vererek komisyonun tutuklulardan birini salıverme kararını destekledi. Uluslararası Af Örgütü, komisyonun hükümlerine ilişkin ispat zorunluluğunun "çarpıcı derecede düşük" olmasından ve başka ülkelerde şüphelilerden işkence yoluyla elde edilmiş olabilecek kanıtlara dayandığından ötürü uluslararası hukukun ihlalini teşkil edebileceği gerekçeleriyle bu sistemi eleştirmiştir. Tarihe baktığımızda da, işkence yoluyla elde edilen kanıtlar mahkemelerce güvenilir olmadığı gerekçesiyle hep reddedilmiştir; bunun tek istisnası cadıların yargılandığı dönemdir.

Aralık 2004'te, Britanya'nın en yüksek mahkemesi olan Lordlar Kamarası'nın hukuk şubesi üyeleri, yabancı terör şüphelilerinin mahkemeye çıkarılmadan tutuklanmasının insan hakları yasasını ihlal ettiğine karar verdi.[1] Kıdemli mahkeme üyelerinden biri, Lord Bingham, mahkemeye çıkarılmadan tutuklanmayı yabancı uyruklular için haklı gösterip Britanya uyrukluları hariç tutarak "uyruk veya göçmen statüsü temelinde ayrımcılık yapan" tutuklamalara izin veren bu kuralların Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'ne uygun olmadığını söyledi. Zihinsel durumları hakkındaki endişeler nedeniyle üçü Broadmoor'daki akıl hastanesinde tutulan son sekiz tutuklu, Mart 2005'te kefaretle serbest bırakıldı. Yeni mevzuat, hükümetin elektronik etiketleme ve kontrol tedbirleri uygulamasına imkân sağlamış olup bunlar arasında akşam 7 ile sabah 7 arasında sokağa çıkma yasağı, cep telefonu ve internet kullanma yasağı, evlerinin dışında biriyle buluşmak isteyen şüphelilerin İçişleri Bakanlığı'ndan izin alma, polise bildirilen bir adreste yaşama zorunluluğu (polis uyarıda bulunmadan hanelerinde arama yapabilir) ve on altı yaşın altındakiler hariç olmak üzere İçişleri Bakanlığı'na önceden bildirilmeden ziyaretçi kabul edememe yer alır. Haziran 2005'te, Avrupa Konseyi İnsan Hakları Komisyonu üyesi Alvaro Gil-Robles, temel insan haklarından biri olan masumiyet karinesini ihlal ettiği gerekçesiyle bu düzenlemeleri eleştirmiştir (*The Independent*, 9 Haziran 2005). Ayrıca, başka bir ülkede işkence yoluyla elde edilen kanıtları kullanma hakkına sahip olduğu

1 www.news.bbc.co.uk/go/fr/-/1/hi/uk/4100481.stm

görüşü nedeniyle Britanya hükümetini de eleştirmiş olup bu görüş 2004'te Temyiz Mahkemesi tarafından savunulmuştur. Raporu, anti-sosyal davranışlara ilişkin hükümet politikalarıyla çocukların kriminalize edilmesi ve sığınmacıların uzun süre alıkonmalarına da eleştiri getirmiştir.

Ancak Temmuz 2005'te Londra'daki terör saldırılarından sonra, Britanya hükümeti artık daha kapsamlı bir mevzuat üzerinde çalışıyor. Yapılan teklifler arasında terörizmi teşvik etme ve yüceltme, terörist yayınların dağıtımını üstlenme, terör eylemleri ve eğitimleri hazırlama gibi yeni suçların tayini yer alıyor. Polis, terör şüphelilerini mevcut on dört günlük süre yerine üç ay boyunca suçlama olmaksızın alıkoyma izni istiyor ve güvenlik servisinin telefon dinleyerek kanıt toplayabilmesine ilişkin kurallar da değişecek gibi görünüyor. Hükümet, İçişleri Bakanlığı'nın, internet, kitabevleri aracılığıyla, yazılı veya sözlü olarak dünyanın herhangi bir yerinde terörist eylemlere destek ifade edenlerin sınır dışı edilmesini veya dışarıda tutulmasını emretme yetkilerini de artırmak istemektedir. Aşırılıkçı grupları yasaklama yetkisi, doğrudan teröre karışanları aşarak terör eylemlerini "yücelten, öven veya kutlayanlara" doğru genişletilecek (*The Guardian,* 16 Eylül 2005).

Ekim 2001'de ABD Vatanseverlik Yasası'nın kabulüyle (tam adını ifade edecek olursak "Terörizme Müdahale Etmek ve Terörizmi Önlemek İçin Gereken Uygun Araçları Sağlayarak Amerika'yı Birleştirme ve Güçlendirme Yasası") ABD'de de benzer gelişmeler yaşanmıştır. Bu yasa, başsavcının ABD vatandaşı olmayıp ulusal güvenlik tehdidi oluşturduğuna inandığı kişilerin mahkemeye çıkarılmadan süresiz hapsedilmesine izin vermiştir.[1] Yasa kapsamında hükümet, tutuklulara avukat atama veya tutuklamayla ilgili herhangi bir ilan veya beyanda bulunma yükümlülüğü altında değildir. Yasa ayrıca, güvenlik servislerinin bilgi toplamak amacıyla geniş kapsamlı yöntemler kullanmasına da olanak tanıdığından, Anayasa'yı ihlal ettiği ve sivil özgürlüklere bir saldırı niteliği taşıdığı korkularına yol açmıştır. Kasım 2001 sonu itibarıyla, ABD'de

1 en.wikipedia.org/wiki/usA_Patriot_Act

1.200'den fazla kişi alıkonmuştu ve Yasa kapsamında gizli konumlarda tutuluyordu.[1] Bunların çoğu, ABD vatandaşı olmayan erkek Araplar veya Müslümanlardı. Britanya örneğinde olduğu gibi, hukuki inceleme eksikliği ve bu tutukluların görünürlüğü ile ilgili endişeler vardı. Uluslararası Af Örgütü'nün bir raporunda tutukluların durumu hakkında endişeler ifade edilmiştir (kuruluşun Amerika Birleşik Devletleri web sitesinden erişilebilir, www.amnestyusa.org). Başlangıçta tutuklanan 1.200 civarı kişiden 327'si, Şubat 2002 itibarıyla hâlâ tutukluydu. Sayısı bilinmeyen bir grup kefaretle serbest bırakılmış veya ABD'den sınır dışı edilmiştir. Af Örgütü, "tutuklamaları çevreleyen ve durumun takibini zorlaştıran, rahatsız edici seviyedeki gizliliği" gözlemlemiş, bununla birlikte "önemli sayıda tutuklunun" "uluslararası hukukun teminatı altındaki bazı temel haklardan yoksun bırakıldığı" sonucuna ulaşmıştır. 11 Eylül saldırısından sonra, tutuklamaları gerçekleştiren Göç ve Vatandaşlığa Kabul Etme Servisi'ne (INS) çok kapsamlı yetkiler verilmişti; kişileri 48 saat boyunca veya acil ya da olağan dışı durumlarda belirsiz süreyle suçlama olmaksızın alıkoyma yetkisi buna dahildi. INS, bazı durumlarda göç yargıçlarının kefalet kararlarını iptal etme yetkisine de sahiptir. İnsanların mahkemeye çıkarılmadan ve avukat hakkı olmaksızın alıkonmaları endişesinin yanı sıra, Af Örgütü, "bazı kişilerin insan hakları istismarı riski altında bulundukları ülkelere geri gönderilebileceklerinden" de endişe duyuyordu. Tutukluların "şiddet içeren davranış sabıkası veya kaçma riski olmaksızın rutin şekilde karınlarından ve bacaklarından zincirlendiğine" ilişkin ihbarlar da alınıyordu. "Bazıları uzun süre tecrit altında tutuldu. Diğer şikâyetler arasında hareketsizlik, kötü sağlık hizmeti ve dinî beslenme şartlarına uyamama yer alıyordu. INS tarafından alıkonanlar, suç teşkil etmeyen isnatlarla alıkonsalar dahi suç isnadıyla tutuklanmış olanlardan ayrı tutulmuyordu ve bu uluslararası standartlara aykırıydı."

ABD, terör şüphelilerinin Küba Guantanamo Körfezi'nde bulunan üssünde alıkonup hapsedilmesiyle ilgili olarak uluslararası

1 en.wikipedia.org/wiki/September_11%2C_2001_Terrorist_Attack/Detentions

hukuku görmezden gelmesi nedeniyle de eleştirilmiştir. Burada, çoğu iki yıldan uzun bir süre boyunca, 44 farklı ülkeden 700'den fazla kişi tutulmuştur (İnsan Hakları İzleme Komitesi, *The Road to Abu Ghraib*: 5). ABD hükümeti, Guantanamo Körfezi'nin ne Amerikan ne de uluslararası, hiçbir mahkemenin yetki alanında bulunmayan bir yer olduğunu, tutukluların ise "düşman muharipler" olduklarını, dolayısıyla sivil veya savaş tutsağı olmadıklarını savundu; buna göre hem ABD hukukunun hem de uluslararası hukukun dışındaydılar, özellikle Cenevre Sözleşmesi'nin. Ayrıca, tutuklamaların askeri emirlere dayanmadığı, Başkan'ın ortak hukuk çerçevesindeki savaş yetkileri kapsamında olduğu da iddia edildi. Adam Brookes, Nisan 2005'te Guantanamo Körfezi'ne ilişkin yasal prosedürleri BBC'ye bildirdi.[1] Burada tutuklular üç prosedürden geçer. İlki, tutuklunun "düşman muharip" olup olmadığına karar veren Muharebe Statüsü İnceleme Mahkemesi'dir; İdari İnceleme Kurulu, tutuklunun ABD'ye karşı tehdit teşkil etmeyip serbest bırakılmasına ya da bir yıl daha tutulmasına karar verir; ciddi suçlar işlediği düşünülenler de bir askeri komisyon tarafından muhakeme edilir. Kaç Guantanamo tutuklusunun gerçekten bu makamların karşısına çıktığı bilinmiyor.

28 Haziran 2004'te, ABD Yüksek Mahkemesi, Guantanamo tutuklularının federal mahkemeler nezdinde tutukluluklarına itiraz edebileceğine hükmetti. Altıya üç çoğunluk, ulusal sınırları aşan *habeus corpus* hakkına sahip olduklarını beyan etti. Ancak bu karar, Guantanamo tutuklularına tutukluluk durumuna itiraz etme hakkı vermekle birlikte, hükümetin hem kendi vatandaşlarını hem de yabancı uyrukluları, suçlama veya mahkeme süreci olmaksızın terörle mücadele yasası kapsamında alıkoymaya ilişkin yasal hakkına itiraz getirmemiştir. Söz konusu durumdan etkilenenler, tutukluluklarına tek tek itiraz edebilse de bu davaları kazanacaklarına dair hiçbir garanti yoktur. Yüksek Mahkeme yargıçlarından ikisi tutuklamaları usulsüz ilan etmek istemiş olsa da mahkemenin aldığı karar bu yönde değildi. Başka bir sorun da bunun sadece

1 news.bbc.co.uk/go/fr/-/1/hi/world/americas/4422825.stm

ABD ve Guantanamo Körfezi'nde tutulanları kapsamasıdır, "ortadan kaybolma" uygulamaları İnsan Hakları İzleme Komitesi'nin tespit ettiği rahatsız edici hususlardan biridir (*The Road to Abu Ghraib:* 12). En hassas tutuklular, açıklanmayan yerlerde tutulur ve bu nedenle her türlü izlemeden uzaktır. İnsan Hakları İzleme Komitesi, "Pakistan, Endonezya, Tayland, Fas ve Birleşik Arap Emirlikleri gibi yerlerde yakalanıp ABD gözetimi altında 'kaybolan'" on üç kişi tespit etmiştir (*The Road to Abu Ghraib*: 12). Mayıs 2005'te bu satırlar yazılırken pek çoğu kendi ülkelerinin gözetimine teslim edildikten sonra ülkelerinde suçlama olmaksızın serbest bırakılmıştır. Ancak 500 kadar tutuklu Guantanamo Körfezi'nde kalmaya devam ediyor.

İşkence

Cadı mahkemeleri dönemini derinlemesine yankılayan bir başka mesele de işkencedir. İşkence, uluslararası hukukun askıya alınması meselesini bir kez daha gündeme getirir. Amerikan haber servisi CNN'e göre, ABD hükümetine ait gizli bir raporda, El Kaide ve Taliban şüphelilerinin tutuklanmasının işkence kullanımıyla ilgili Cenevre Sözleşmesi kapsamında olmadığı savunulmaktadır.[1] 7 Haziran 2004 tarihli *Wall Street Journal*'a göre bu, ABD hükümeti için hazırlanan ve işkence kullanımıyla ilgili Cenevre Sözleşmeleri kapsamında savaş kanunlarını gözden geçiren, tamamlanmamış bir rapordu. Raporda, İşkence ve Diğer Zalimce, İnsanlık Dışı veya Aşağılayıcı Muamele veya Cezalandırmalara Karşı Sözleşme'nin ABD tarafından onaylandığı kaydedilmekle birlikte bunun "çeşitli çekinceler ve görüşlerle birlikte" gerçekleştiği belirtilmiştir. Bu çekincelerden biri, "bu sözleşmenin, ABD veya denizdeki ve karadaki özel bölgeleri dışında ve uluslararası silahlı çatışma sırasında askeri operasyonlar için geçerli olmadığının ABD tarafından mütemadiyen belirtilmesidir". "Federal hukuk teşkil etmediği için, uluslararası teamül hukukunun yürütme erki için bağlayıcı olma-

1 edition.cnn.com/LAW/, 9 Haziran 2004'te yayınlanmıştır.

dığı" ve "mevcut çatışmada, El Kaide veya Taliban mensubu askeri tutukluların alıkonması ve yargılanması ile ilgili tüm başkanlık kararlarının, tüm uluslararası teamül hukukunun derhal ve tamamen yerine geçen 'kontrol amaçlı' yürütme işlemi teşkil edeceği" sonucuna varılmıştır. Bu, şu anlama geliyordu: "Başkanın askeri seferleri yönetmeye ilişkin anayasal otoritesine saygı göstermek amacıyla, [işkence yasağının] başkomutanlık [otoritesi] uyarınca gerçekleştirilen sorgulamalarda geçersiz olduğu anlaşılmalıdır". Raporda, işkenceyi yasaklayan kanunların görmezden gelinebileceği durumlar ve haklı görülebilecek bir dizi "işkence tekniği" belirtilmektedir. Guantanamo Körfezi'nde tutulanlarla ilgili olarak, "[Guantanamo'nun] özel deniz ve kara yetki alanı dahilindeki statüsü itibarıyla, ABD ceza kanunları orada gerçekleştirilen eylemler için geçerli değildir" ve tutuklular "adli usule ilişkin Beşinci Ek Madde kapsamındaki anayasal haklara sahip değildir" denmektedir. Rapor yayınlanmamış olsa da ABD hükümetinin uluslararası hukuka, Guantanamo Körfezi'ne ve işkence kullanımına dair düşünme biçimini yansıttığı pekala söylenebilir. Bir diğer faktör de Amerikan gözetimi altındaki tutukluların, Suriye, Özbekistan, Pakistan, Mısır, Ürdün, Suudi Arabistan ve Fas gibi işkence uygulandığı bilinen Ortadoğu ülkelerine nakli olmuştur (*The Road to Abu Ghraib*: 10).

Irak'ta, ABD gözetimindeki tutsakların işkence olasılığıyla yüzleştiklerine dair ciddi kanıtlar bulunuyor. Ebu Garib hapishanesinde ve başka yerlerde üç istismar seviyesi söz konusuydu: İlki, ABD hükümetinin baştan sona onayladığı seviye; ikincisi, Aralık 2002'de onaylayıp Nisan 2003'te vazgeçtiği seviye ve üçüncüsü de hiçbir zaman onaylamadığını iddia etmekle birlikte personel tarafından uygulanan seviyedir. 24 Haziran 2004 tarihli *The Independent* gazetesine göre resmi sorgulama tekniklerinin ilk seviyesi, Cenevre Sözleşmesi gerekliliklerinin ötesinde bir ödül vermek veya bir ayrıcalığı ortadan kaldırmak, tutuklunun korku seviyesini ciddi ölçüde artırmak, uyku süresini değiştirmek, egosunu şişirmek veya egosuna saldırmak, tutukluda işe yaramazlık hissi uyandırmaktır. İkinci seviyede sakal veya saçı zorla tıraş etmek, ulaşım ve sorgu

esnasında başı kapatmak, yirmi dört saate kadar çıkabilen sorgular, hafif ve yaralanmaya sebebiyet vermeyen temasta bulunma, maksimum dört saatlik stres pozisyonları, kıyafetlerin çıkarılması ve tutuklunun köpeklerle korkutulması yer alır. ABD hükümetinin işkence suçlamalarına verdiği yanıtta, resmen onaylanmayan birkaç münferit durum haricinde Guantanamo Körfezi, Ebu Garib ve diğer yerlerdeki uygulamaların bunlardan uzak olduğu, yukarıdaki uygulamaları belirten ve 23 Haziran 2004 tarihinde yayımlanan dahili belgelerin bu durumu ortaya koyduğu ifade edilmiştir. Fakat hukuk ve tıp uzmanları, bazılarının işkence anlamına gelebileceği gerekçesiyle resmen onaylanan uygulamaların dahi Cenevre Sözleşmesi'ni ihlal ettiğini, bunların uluslararası mahkemeler ve işkence sözleşmeleriyle özellikle yasaklandığını, diğerlerinin de Sözleşmenin insanlık dışı ve aşağılayıcı muameleyi yasaklayan yönlerine karşı ihlal teşkil edeceğini savunmuştur. 24 Haziran 2004'te *The Independent* gazetesine yazan Robert Verkaik, İşkence Mağdurlarının Bakımına Yönelik Tıp Vakfı'nın halkla ilişkiler direktörü Sherman Carroll'ın sözlerini alıntılar: "Beyaz Saray'dan iletilen belgeler, yurtdışındaki ABD kuvvetlerine belirli sorgu teknikleri için izin vermiştir ve bunlar işkenceye karşılık gelmektedir."

Ne var ki Mayıs 2004'te medyanın en fazla ilgisini çeken üçüncü istismar seviyesi oldu; 1. Bölümde Ebu Garib hapishanesinde meydana gelen korkunç eylemlere yol açan unsurun, siyasi liderliğin hazırladığı arka plan olduğu savına değinmiştim. 10 Haziran 2004'te yayınlanan *The Road to Abu Ghraib* adlı raporunda İnsan Hakları İzleme Komitesi de aynı sonuca varmıştır. Rapora göre: "Bu istismar örüntüsü, kuralları çiğneyen münferit askerlerin eylemlerinden kaynaklanmamıştır. Bush yönetiminin kuralları eğip bükme, görmezden gelme veya kenara bırakma kararları buna neden olmuştur. Yönetimin politikaları, Ebu Garib'e ortam hazırlamıştır" (*The Road to Abu Ghraib*: 1). Ebu Garib'de meydana gelen en kötü istismarlar, ABD hükümetinin istihbarat "avını hızlandırma" kararı sonrasında gerçekleşmiştir ve Guantanamo Körfezi'ndeki sorgu yöntemlerini denetleyen Tümgeneral Geoffrey D. Miller, Irak'taki yöntemleri incelemesi için Ağustos 2003'te buraya

gönderilmiştir. Ayrıca, Ekim 2003'te üç ila beş sorgu timi, "sorgu çalışmalarında kullanılmak üzere" Guantanamo Körfezi'nden oraya sevk edilmiştir (*The Road to Abu Ghraib*: 33).

Şu sonuçlar meydana gelmiştir: Uluslararası Kızıl Haç Komitesi'nin Şubat 2004 tarihli raporuna göre, "askeri istihbaratın fiziksel ve psikolojik zor kullanma yöntemleri, itiraf ettirmek ve bilgi almak amacıyla sistematik bir şekilde uygulanmıştır" (*The Road to Abu Ghraib*: 25). Bu yöntemler, tutukluların yön duygusunu kaybettirmek ve rahat nefes almalarını önlemek için başlarının örtülmesi; acı veren stres pozisyonlarında uzun süre kalmaya zorlanma; günlerce ve her seferinde saatler boyunca çıplak şekilde veya fiziksel acı oluşturacak pozisyonlarda hücre kapılarındaki parmaklıklara bağlanma; günlerce karanlık hücrelerde tutulma ve bazen başları örtülmüş ya da başlarına kadın iç çamaşırları geçirilmiş şekilde çıplak yürütülme; uyku, gıda ve su yoksunluğu; günün en sıcak saatinde başı örtülü şekilde güneşe maruz bırakılmayı içeriyordu. ABD makamları adına Tümgeneral Antonio Taguba tarafından başka bir soruşturma yürütülmüş ve Taguba, bazı tutuklular üzerinde "suç teşkil eden pek çok sadistçe, rasgele ve ayan beyan istismar örneğinin" tatbik edildiği sonucuna varmıştır. Bunlar arasında tutukluların yumruklanması, tokatlanması ve tekmelenmesi; çıplak ayakları üzerinde zıplatılma; çıplak erkek ve kadın tutukluların video ve fotoğraflarının kaydedilmesi; tutukluları fotoğraflamak üzere çeşitli müstehcen pozisyonlara zorlama; çıplak tutuklulardan oluşan grupları, fotoğrafları ve videoları kaydedilirken mastürbasyona zorlama; çıplak tutukluları üst üste koyup üstlerinde zıplama; çıplak tutuklunun boynuna köpek tasması veya zincir geçirilerek kadın askerlerle birlikte poz verdirme; erkek bir askeri polis muhafızının bir kadın tutukluyla cinsel ilişkiye girmesi (Taguba raporunda tecavüz olarak tarif edilmemiştir); tutukluları süpürge sapıyla ve sandalyeyle dövme; erkek tutukluları tecavüzle tehdit etme; bir tutuklunun makatına fosforlu ışık çubuğu ve belki de süpürge sapı sokulması; erkek tutukluların kadın iç çamaşırı giymeye zorlanması yer alıyordu (*The Road to Abu Ghraib*: 25-7). Ayrıca, yaklaşık otuz kişi Irak'ta gözaltındayken hayatını kaybetmiştir. Bunların

bazılarında cinayet ihtimali soruşturulmaktadır (*The Road to Abu Ghraib*: 27). İnsan Hakları İzleme Komitesi şu sonuca varıyor: "Net olan şu ki Ebu Garib'de bulunan ABD askeri personeli, tutukluları istismar etmeye yetkili olduklarını düşünüyordu. Skandalın merkezindeki askerlerin arsızlığı, tutsakları istismar ederken fotoğraf çektirip 'başparmaklarıyla onay işareti' yapmaları, üstlerinden saklayacak bir şeyleri olmadığını düşündüklerini gösteriyor. İstismar öyle çok biliniyor ve kabul ediliyordu ki piramit şeklinde üst üste istiflenmiş çıplak tutukluların bulunduğu bir fotoğrafın, sorgu odasındaki bir bilgisayarda ekran koruyucu olarak kullanıldığı bildirilmişti" (*The Road to Abu Ghraib:* 34).

Hikâye bitecek gibi görünmüyor. 4 Ağustos 2004'te, New York merkezli Anayasal Haklar Merkezi tarafından yayınlanan bir raporun ayrıntıları, *The Independent* gazetesinde yer buldu. Bu rapor, Guantanamo Körfezi'ndeki tutsakların "çırılçıplak soyulduklarını, birbirleriyle anal sekse zorlandıklarını ve çıplak haldeki kadın Amerikan askerleri tarafından kendileriyle alay edildiğini, Ebu Garib tarzı işkence ve istismara maruz bırakıldıklarını" açıklamıştır. Gazeteye göre "rapor, ABD esir kampında istismarın 'maksimum etkiyi' sağlayacak şekilde değerlendirilip uygulandığı, gaddar fakat dikkatle hazırlanmış bir rejimin ayrıntılarını sunmaktadır. En muhafazakâr arka planlardan gelen Müslümanlar cinsel aşağılanma ve istismara en fazla maruz kalması en muhtemel grupken, Batılı arka planlardan gelenlerin ise hücrede tecrit ve fiziksel kötü muameleye maruz kalması daha olasıydı". Mayıs 2005'te, ABD ordusu tarafından hazırlanan ve Bagram hava üssündeki Afgan tutuklulara yönelik istismarları ayrıntılarıyla belirten bir rapor sızdırıldı. Bu raporda, iki Afgan'ın işkenceye maruz bırakılıp öldürülmesi gibi istismarlar ayrıntılı şekilde açıklanıyordu. *New York Times*'ta yayınlanan raporun ayrıntıları arasında, tutsaklardan birinin dört gün boyunca bileklerinden tavana zincirlendiği ve 24 saatlik süre içinde bacaklarına yüzlerce kez vurulduğu iddiası yer alıyordu.[1] Şubat 2005'te, Irak Basra yakınlarındaki bir ikmal deposunda uy-

1 news.bbc.co.uk/1/hi/world/South_asia/4570631.stm

gulanan istismarlara ait "zafer" fotoğrafları bulunduktan sonra, dört Britanya askeri hakkında da benzer suçlar nedeniyle soruşturma açıldı. Ancak "22 görüntü arasında en şoke edici olanlar için soruşturma açılmadı: Iraklı erkekler çırılçıplak soyulmuş, oral ve anal seks taklidi yapmaya zorlanmış, kameraya karşı gülümsetilip başparmaklarıyla onay işareti yaptırılarak aşağılanmaları tamamlanmıştı" (*The Independent*, 24 Şubat 2005). Diğer vakalar hâlâ soruşturuluyor: Britanya askeri savcıları şu ana kadar 160'tan fazla istismar suçlamasını incelemiş, bazı Britanya askerleri cinayetle suçlanmıştır.

Hayali Irak

Irak'ın kitle imha silahlarına sahip olup olmadığını inceleyen Irak İnceleme Grubu (ISG) adlı ABD ekibi, Nisan 2005'te nihai raporunu yayınladı.3 1.700 kişilik ekip, Irak'ın biyolojik, kimyasal veya nükleer silahlara sahip olduğu yönünde hiçbir kanıt bulamamıştır (*Financial Times*, 27 Nisan 2005). ISG'nin başkanı Charles Duelfer şöyle diyordu: "Şimdiki duruma bakıldığında, KİS soruşturması gidebileceği en ileri noktaya kadar ilerlemiştir. 18 aydan uzun süren bir çalışma sonrasında, KİS soruşturması ve KİS ile ilgili tutukluların sorgusu tamamlanmıştır." Rapora göre, ABD yönetiminin bazı mensuplarının iddia ettiği gibi, Irak'ın 2003'te ABD ve Büyük Britanya'nın saldırısına uğramadan önce kitle imha silahlarını Suriye'ye taşıdığına ilişkin kanıt tespit edilmemiştir. Bay Duelfer, "ISG, eldeki kanıtlara bakılarak, KİS materyallerinin Irak'tan Suriye'ye resmen taşınmasının ihtimal dışı olduğu yargısına varmıştır," diyor. *Financial Times*, Senato silahlı servisler komitesi üyesi Demokrat Senatör Carl Levin'in endişelerini de bildiriyordu: New York Dünya Ticaret Merkezi'ne yönelik 11 Eylül saldırısını düzenleyenlerden birinin, Iraklı bir istihbarat yetkilisiyle Prag'da görüştüğü iddiası, ABD yönetiminde bulunan kişilerce öne sürülmeye devam edildi; üstelik böyle bir görüşmenin varlığını sorgulayan bir CIA raporuna rağmen. Irak ile 11 Eylül saldırısının bağlantılı olduğuna ilişkin hiçbir kanıt bulunamadı. 2005'te durum şudur:

Irak'ın 11 Eylül saldırısıyla bağlantısı yoktu ve kitle imha silahları bulundurmuyordu. Gezegeni ilk defa ziyaret eden biri olsa, bu raporları çarpıcı bulmaz; hatta gazetecilik geçmişi varsa neden yayınlandıklarından dahi şüphe ederdi: Bir şeyin *hiçbir zaman* gerçekleşmemesi, belli bir durumun *mevcut olmaması* haber değeri taşımaz ki! Ancak bu raporlara haber değeri kazandıran, hatta çarpıcı hale getiren husus, dünyanın son üç yılda yaşadığı değişimin ölçüsüdür. Bildiğimiz gibi üç yıl önce Irak'ın kitle imha silahları bulundurduğuna şüphe yoktu ve Irak rejimi, El Kaide ve genel anlamda küresel terörizm arasında bir bağlantı bulunma ihtimali güçlüydü. Eldeki kanıtlar öyle güçlüydü ki ABD ve Büyük Britanya, Irak'a saldırarak dünyayı bu çifte tehditten kurtarmak için hükümetini devirmeyi hak gördü. Gerçekten de Mart 2003 itibarıyla Amerikan vatandaşlarının neredeyse yarısı Saddam Hüseyin'in 11 Eylül saldırılarında bizzat parmağı bulunduğuna inanıyordu ve yaklaşık yüzde 60'ı da Saddam Hüseyin'i ABD'ye karşı doğrudan tehdit olarak görüyordu (Chomsky 2004: 18). Saddam Hüseyin, "şeytani düşmandı" ama neticede hayali bir canavar olduğu ortaya çıktı.

Hayali Irak'ın ne ölçüde uydurulduğu henüz bütünüyle yazılmamıştır, bu hikâyenin haberlerden ve hükümet açıklamalarından derlenip toplanması gerekecektir. Britanya istihbarat servisleri ve CIA Irak'ın kitle imha silahları bulundurduğu gerekçesiyle ciddi bir tehdit oluşturduğuna hükümetlerini güya inandırdıkları için suçlandılar. 2002'de kanıtlar öyle net görünüyordu ki Beyaz Saray, diğer hususların yanı sıra Saddam Hüseyin'in "kimyasal, biyolojik ve nükleer silahları ve yasaklanan uzun menzilli füzeleri ele geçirme ve geliştirme çalışmalarına devam ettiğini" belirten bir rapor yayınlayabilmişti (Beyaz Saray basın bülteni, 12 Eylül 2002, www.whitehouse.gov/news/releases/2002/09/20020912.html). Bu rapora göre, taraf değiştiren Iraklı bir ajan, "kimyasal, biyolojik ve nükleer silahlar için yirmi gizli tesisi" ziyaret ettiğini öne sürmüştü. Ayrıca, "Irak'ın muhtemelen VX, sarin, siklosarin ve hardal gazı olmak üzere kimyasal madde stokladığına güçlü şekilde işaret eden" kanıtlar da vardı. Bunların yanı sıra raporda Saddam Hüseyin "nükleer silah geliştirme çalışmasını sürdürmektedir", "bö-

lünüm materyali ele geçirebildiği takdirde birkaç ay içinde nükleer bomba üretebilir,"deniyordu. Britanya hükümeti de aynı ölçüde ikna olmuştu. Başbakan Tony Blair, 10 Nisan 2002'de Avam Kamarası'na şöyle diyordu: "Saddam Hüseyin'in rejimi aşağılık bir rejimdir, kitle imha silahları geliştirmektedir; kontrol edilmeden bunu yapmasına müsaade edemeyiz"; "kendi halkı için, bölge için ve şayet bu silahları geliştirmesine müsaade edilirse bizim için de bir tehdittir".[1] Hükümet, 24 Eylül 2002'de Irak karşıtı savını desteklemek üzere istihbarat kanıtlarından oluşan bir dosya yayınladı.[2] Bu dosyanın önsözünde Tony Blair şöyle diyordu: "Tüm inkârlarına rağmen, Saddam Hüseyin KİS geliştirmeye ve bunlarla birlikte bölgeye ve dünyanın istikrarına gerçek bir darbe vurma kabiliyetini artırmaya devam ediyor" ve "inancım şu ki değerlendirilen istihbarat, Saddam'ın kimyasal ve biyolojik silahlar geliştirmeye devam ettiğini, nükleer silah geliştirme çalışmalarını sürdürdüğünü ve balistik füze programının menzilini genişletmeyi başardığını şüpheye mahal vermeyecek şekilde ortaya koymaktadır." Ayrıca, istihbaratın şunları da ortaya çıkardığını söylemiştir: "Askeri planlaması bazı KİS'lerin verilecek emrin ardından 45 dakika içinde hazır olmasına imkân vermektedir. Saddam'ın bu silahları saklamak ve teslim etmemek için aşırı önlemlere başvuracağından ve aslında zaten başvurmuş olduğundan gayet eminim." Raporun özetine göre Irak:

- Kimyasal ve biyolojik maddeler üretmeye devam etmektedir;
- Kendi Şii nüfusu dahil olmak üzere kimyasal ve biyolojik silahların kullanılmasına ilişkin askeri planlara sahiptir. Bu silahların bazıları, kullanım emrinin ardından 45 dakika içinde konuşlandırılabilir.
- Kimyasal ve biyolojik silahların kullanılmasına yönelik komuta-kontrol düzenlemelerine sahiptir;
- Nükleer silahların üretiminde kullanılabilecek teknolojiyi ve materyalleri gizlice ele geçirmeye çalışmıştır.

1 news. bbc.co.uk/go/pr/fr/-/1/hi/uk politics/3054991.stm

2 Bkz. news.bbc.co.uk.nol/shared/spl/hi/middle east/02/uk dossier on iraq/html/full dossier.stm

Britanya istihbarat servisleri ve CIA, Irak'ın kitle imha silahlarına ilişkin kabiliyetleriyle ilgili raporlar hazırladı ve hükümetleri de Irak'a yönelik saldırıyı kendi halklarına haklı göstermek için bu raporları kullandı. Ancak gördüğümüz gibi, Irak'ın bu kabiliyetlere sahip olduğunu gösteren bir kanıt bulunamamıştır ve hem Britanya hem de ABD'de yapılan incelemeler istihbarat servislerini yanıltıcı bilgiler verdikleri nedeniyle eleştirirken hükümetleri de böyle raporlar hazırlamaları için istihbarat servislerine baskı yapmış oldukları iddialarına karşı temize çıkarmıştır. Britanya'da, 14 Temmuz 2004'te Butler Raporu yayınlandı. Rapor, Eylül 2002 istihbarat dosyası hakkında şu sonuca varmıştır: "... Müşterek İstihbarat Komitesi'nin (JIC) değerlendirmelerine ait materyaller bu dosyaya eklenmek üzere tercüme edilirken, söz konusu değerlendirmelerin dayandığı istihbarat zemininin sınırlılığı hakkındaki uyarılar yok olmuştur" (Butler Raporu'ndan yapılan tüm alıntılar, 15 Temmuz 2004 tarihli *The Independent* gazetesinde yayımlanan gözden geçirilmiş bir sürümünden alınmıştır). Ayrıca "dosyanın dili, okurlarda, varılan yargıların arkasından gerçekte olandan daha dolu ve güçlü bir istihbarat bulunduğu izlenimini bırakmış olabilir: Tüm materyali inceledikten sonraki görüşümüz, dosyadaki yargıların mevcut istihbaratın en dış sınırlarına kadar ulaştığıdır (ancak bunların ötesine geçmemiştir)." Butler Raporu'na göre, dosyanın yayınlandığı gün, Başbakan'ın Avam Kamarası'na yaptığı açıklamada raporun "kapsamlı, ayrıntılı ve güvenilir" olduğunu söylemesi de "bu izlenimi pekiştirmiş" olabilir. Raporda şu sonuca varılıyor: "JIC'nin, varılan yargıların altındaki istihbarat dayanağının sınırlılıklarına ilişkin uyarılarının dosyada açık bir şekilde belirtilmemesi ciddi bir zayıflık oluşturmuştur" ve "dosyanın JIC tarafından hazırlandığını halka açıklamak hatalı bir değerlendirme olmuştur".

Dosyada, Irak'ın "kullanım emrinin ardından 45 dakika içinde konuşlandırılabilecek" kitle imha silahlarına sahip olduğu iddiası Britanya basınında özellikle etkili oldu, nitekim *Sun* gazetesi "Britanyalılar kıyametten 45 dakika uzakta" manşetiyle çıktı. *Star*'da yer verilen iddia ise "Çılgın Saddam saldırıya hazır: Kimyasal savaşa 45 dakika" şeklindeydi. Ne söz konusu raporun öze-

tinde ne de Başbakan'ın sunumunda açıklanan bu iddia, gerçekte muharebe meydanındaki silahlarla ilgiliydi. Bununla birlikte, Britanya bakanları, bu temelsiz korkuyu ortadan kaldırmak için herhangi bir adım atmamıştır. Hatta 4 Şubat 2004'te Tony Blair, 45 dakika iddiasının sadece muharebe meydanındaki silahlarla ilgili olduğunu bilmediğini Avam Kamarası'na ifade etmiştir. Butler Raporu bu konu hakkında şunu söylemiştir: "Başbakan'ın bu raporun muharebe meydanındaki silahlara atıfta bulunduğu yönünde yorumlanması gerektiğinin savaş bitene kadar farkında olmadığı açıklamasına halk çok ilgi gösterdi. Bu rapor, operasyonel önem taşıyan bir rapor olarak görüldüyse ve özellikle balistik füzeleri kapsadığı düşünüldüyse (bazı gazetelerde bu şekilde belirtilmişti), bu şaşırtıcı bir durum olacaktır. Ancak muharebede ön saflara konuşlandırılan cephanelerle ilgiliyse şaşırtıcı bir nitelik taşımazdı veya Başbakan'ın ilgisini çekecek bir durum olmazdı. Ancak ikisinden hangisinin söz konusu olduğu, hem 9 Eylül tarihli HIC değerlendirmesinde hem de Hükümet'in dosyasına bakıldığında açık değildi. JIC, '45 dakika' raporunu, neyle ilgili olduğunu düşündüklerini belirtmeden kendi değerlendirmesine ve hükümetin dosyasına eklememeliydi. Kategorize edilmiş değerlendirmedeki referansın daha sonra dosyada tekrarlanması, göze çarpan niteliği nedeniyle dahil edildiği şüphelerine yol açmıştır."

ABD'de Senato Özel İstihbarat Komitesi, "ABD İstihbarat Camiasının Irak'ta Savaş Öncesi İstihbarat Değerlendirmeleri Raporunu" 9 Temmuz 2004 tarihinde yayınladı. Ulaştığı başlıca sonuç şuydu: "İstihbarat Camiasının Ekim 2002 tarihli, *Irak'ın Devam Eden Kitle İmha Silahları Programları* adlı Ulusal İstihbarat Tahminindeki (NIE) temel yargıların çoğu ya abartılmış ya da altta yatan istihbarat raporları tarafından desteklenmemiştir. Özellikle mesleğin analiz tarafında yapılan bir dizi hata, istihbaratın yanlış nitelendirilmesine yol açmıştır" (ABD İstihbarat Camiasının Irak'ta Savaş Öncesi İstihbarat Değerlendirmeleri Hakkında Senato Raporu: 1). Özellikle NIE'de Irak'ın nükleer programı ve kimyasal ve biyolojik silah kapasiteleri ile ilgili temel yargılar, "ya abartılmıştır ya da Komiteye sunulan mevcut istihbarat raporlarıyla desteklenmemektedir" (Senato Raporu: 1). Ne var ki: "Ko-

mite, İC'nin [İstihbarat Camiası] Irak'ın kitle imha silahları (KİS) kabiliyetlerini yanlış nitelendirmesinin veya abartmasının siyasi baskıdan kaynaklandığına ilişkin kanıt bulamamıştır" (Senato Raporu: 2). Komitenin Demokrat üyeleri bu son bulguya katılmayarak şunu savunmuştur: "Beyaz Saray kaynaklı sorgulamalar neredeyse tamamen tek yönlüydü. Irak'ta kitle imha silahlarının gerçekten var olduğunu ve Bağdat ile El Kaide arasında bağlantı bulunduğunu tespit eden değerlendirmelere kıyasla genellikle şüpheci olan analist değerlendirmelerinin satır aralarına karalanmış ek sorularla birlikte geri gönderilme ihtimali çok daha yüksekti" (*The Guardian*, 10 Temmuz 2004).

Senato Raporunun üç paragrafı, Intelligence Community'nin (IC: İstihbarat Topluluğu) başarısızlıklarını özetliyor:

> IC'nin Eylül 2002'de Irak'ın kitle imha silahları (KİS) programları ile ilgili olarak ulusal istihbarat raporu (NIE) hazırlattığı sıralar, istihbarat analistlerinin Irak'ın silah programları hakkında gerçekten "bildiklerinin" çoğu 1991 Körfez Savaşı'ndan öncesine aitti ve bu durum, söz konusu programların mevcut durumu hakkında pek az doğrudan bilgiye sahip olmalarına yol açıyordu. Analistler, Irak'ın 1991'den önce aktif nükleer, kimyasal, biyolojik programlar ve sevk programları olduğunu, geçmişte BM silah müfettişlerine bu programlar hakkında yalan söylediğini ve halen dürüst davranmadığını biliyordu. Analistler, Birleşmiş Milletler'in Irak'ın Körfez Savaşı öncesine ait tüm silahlarını, hammaddelerini ve teçhizatını imha ettiğini açıklama çabalarından tatmin olmadığını da biliyordu. Ayrıca, Irak'ın hem askeri hem de sivil amaçla kullanılabilen çifte amaçlı malzeme ve ekipmanlar ithal etmeye çalıştığını, Körfez Savaşı öncesindeki silah programlarıyla ilişkili tesislerini yeniden inşa ettiğini veya kullanmayı sürdürdüğünü, KİS'nin Irak'ın teknolojik kabiliyetleri dahilinde bulunmasının muhtemel olduğunu da biliyorlardı.
>
> IC, Irak'ın Körfez Savaşı öncesine ait silahlarını saklayıp saklamadığını, bu çifte kullanımlı malzemeleri ve tesisleri silah amacıyla mı yoksa meşru amaçlar doğrultusunda mı kullanmak istediğini, hatta Irak'ın bu türden malzemeyi elde etme girişimlerinin başarılı olup olmadığını dahi bilmiyordu. IC, Irak'ın Körfez Savaşı öncesi silahlarını

> sakladığını ve çifte kullanımlı malzeme ve tesisleri silah üretmek için kullandığını düşünmüştür. Bu, Irak'ın geçmişteki davranışları göz önüne alındığında makul bir değerlendirme olmakla birlikte, 2002'de NIE'de geçen "Irak'ın kimyasal ve biyolojik silahlara sahip olduğu", "Irak'ın kimyasal silah girişimini sürdürdüğü" ve "nükleer silah programını yeniden oluşturduğu" açıklamaları, eldeki bilgilerin belirsizliğini doğru bir şekilde sunmamıştır. NIE, istihbarat analistlerinin düşünüp değerlendirdiği konuları onların bildiği konular olarak sunmuş, değerlendirmelerin dayandığı bilgilere ilişkin büyük eksiklikleri açıklayamamıştır.
>
> IC'nin Irak'ın kitle imha silahları kapasitesiyle ilgili Ulusal İstihbarat Raporu'ndaki değerlendirmelerde bulunan belirsizliğe işaret ettiği yerlerde, bu açıklamalar zaman zaman Irak'ın NIE tarafından değerlendirilenden de büyük bir kapasiteye sahip olduğuna işaret etmiştir. Örneğin, NIE'nin önemli değerlendirmelerinde, "Bağdat'ın ısrarlı inkâr ve aldatma girişimleri nedeniyle, Irak'ın KİS girişimlerinin sadece bir kısmını görüyoruz. Körfez Savaşı'ndan sonra ortaya çıkarılanlar, Irak'ın bu bilgiyi inkâra yönelik kapsamlı çabalarını çarpıcı şekilde göstermektedir..." denmektedir. Bu, Irak'ın programları hakkında temel bilgilerin eksik olduğunu ortaya koysa da Irak'ın silah programlarının muhtemelen IC'nin muhakeme ettiğinden daha da büyük ölçekli ve gelişmiş olduğuna işaret ederek (...) analistlerin, Irak'ın faaliyetlerini gizlediğini mi yoksa silah programının pasif durumda mı olduğunu belirlemek için yeterli bilgiye sahip olmadıklarını açıklamamıştır. (Senato Raporu: 3-4)

Bu, 5. Bölümde gördüğümüz, Dani Cavallaro'nun Gotik kurmacadaki dehşet ve terör ayrımını doğruluyor: Dehşet bir gözlem meselesiyken terör görünmezlikle ilgilidir (Cavallaro 2002: vii). Terör, "soyut ve tanımlanmaya dirençli addedilir" (Cavallaro 2002: 2) ve "belirsizliği nedeniyle rahatsız eder" öyle ki "tanımlanabilir bir fiziksel nesneyle bağlantısı kurulamaz ve onu belirleyen faktörler de buna göre sınıflandırılmaya ve adlandırılmaya gelmez" (Cavallaro 2002: 3), "dehşet insanları titretirken terör dünyalarının temelini sarsar" (Cavallaro 2002: 2-3). Bizi en çok korkutan, göremediklerimizdir. Maalesef, bizi korkutan şeyi görememiz, orada hiçbir şeyin olmama ihtimalini dışarıda bırakmaz.

Terörizm Canavarı

4. Bölümde cadı mahkemelerinin, Hristiyanlığın Şeytan'ın amansız saldırısı altında, dünyanın sonuna işaret eden apokaliptik bir saldırı içinde olduğu inancını temsil ettiğini görmüştük. Cadılar, geniş çaplı ve son derece organize bir komploda yer alıyor, birbiriyle, iblislerle ve Şeytan ile omuz omuza çalışarak Hristiyan uygarlığın sonunu getirmeye çalışıyordu. Bir yerde bir cadı bulunduysa başkaları da olmalıydı zira asla tek başına çalışmazlardı. Bu küresel komplo algısı, küresel terörizmin siyasi otoriteler tarafından sunulma şeklinin şüphesiz önemli bir parçasıdır. George W. Bush, 2002'deki Ulusa Sesleniş konuşmasında şunları söylemişti: "Cinayet yöntemlerinde eğitilmiş, çoğu zaman haydut rejimlerce desteklenen binlerce tehlikeli cani şimdi saatli bomba gibi dünyaya yayılmış durumda, uyarı vermeden patlayacaklar." Birkaç cümle sonra bu tehdit on katına çıkar: "On binlerce eğitimli terörist dışarıda hâlâ kol geziyor. Tüm dünyayı savaş alanı olarak gören bu düşmanların her neredeyseler izlerini sürmeliyiz." Bush'un konuşması balta girmemiş uzak ormanlarda, çöllerde ve aynı zamanda büyük şehirlerin merkezlerinde işleyen bir "terörist yeraltı dünyası" tespit etmeye kadar gider. Burada, cadı çılgınlığı ile küresel terörizmin günümüzdeki algılanış şekli arasında açık paralellikler bulunmaktadır, öyle ki küresel terörizm, Batı uygarlığını yıkmaya, dünyanın sonunu getirmeye kararlı düşmanlardan oluşan küresel bir komplo olarak sunulmaktadır. 11 Aralık 2001'de Bush, terörizmi "uygarlığa büyük bir tehdit" olarak tarif etmiştir (The Citadel, Charleston, South Carolina'daki konuşması, www.usinfo.state.gov) ve 8 Kasım 2001'de şöyle demiştir: "Uygarlığın kendisini kurtarmak için savaşıyoruz" (Ulusa sesleniş, World Congress Centre, Atlanta, Georgia, www.usinfo.state.gov). Küresel terörizmin şeytani bir düşman biçimini aldığı ikinci nokta, söylemin 1. Bölümde tarif ettiğim canavarca kötülük kavrayışına dayanmasıdır. Bu kavrayışa göre, şeytani kötülük insana ait bir kapasite olmakla birlikte buna sahip olanlar canavar biçimini alır. Canavar olduklarından salt öyle istedikleri için bizi mahvetmeye

çalışırlar. Burada önemli olan, bunun arkasında herhangi bir tarih olmamasıdır; bu canavarı motive eden rahatsızlıklar olmadığı için müzakere ve uzlaşma olanağı da yoktur. Kötü olmaları, yaptıkları her şey için tam bir açıklamadır ve daha fazla araştırmamıza gerek yoktur. Bu canavara karşı tek savunma, topyekûn imhadır. 11 Aralık 2001'deki konuşmasında Bush, teröristlerin "tanımlayıcı özelliklerinin nefret olduğunu", "niyetlerinin delice olduğunu" tespit etmiş, başkan yardımcısı Dick Cheney de Ağustos 2002'de, teröre karşı savaşın teröristlerle bir anlaşma veya müzakerelerle değil, sadece "tam ve nihai yıkımlarıyla" sonuçlanacağını söylemiştir.[1]

Robert Jay Lifton, çatışmanın apokaliptik niteliğini 22 Aralık 2003'te *The Nation* gazetesinde yayımlanan "American Apocalypse" başlıklı bir makalesinde belirtmektedir. Şu yorumda bulunur: "Apokaliptik imgelem, 21. yüzyılın başında yeni bir tür şiddet doğurdu. Hatta çeşitli arınma ve yenilenme vizyonlarının hizmetinde, ciddi bir yıkımı hedefleyen küresel bir şiddet salgınından söz edebiliriz." Lifton, hem İslam hem de Amerikan kuvvetlerinin bu apokaliptik vizyonla güdülendiğini düşünmektedir. "İki taraf da gücünü çeşitli versiyonlarıyla yoğun idealizmden alır: Her biri kendisini, dünyayı kurtarmak ve yenilemek için kötülükle savaş misyonu içinde görür; iki taraf da bu amaca ulaşmak için daha önce duyulmamış seviyelerde bir şiddeti icraya hazırdır." Irak savaşının kendisi "bu vizyoner Amerikan öngörüsünün bir tezahürüydü". Ona göre, Amerikan hükümeti, tarihi kontrol etmeye yönelik "kozmik bir hırs" taşımaktadır. Ancak terörle savaş, Amerikan halkının daha fazla güvende hissetmesini sağlamadı. "Bush Yönetiminin 'güvenlik' temasına durmadan başvurmasına rağmen, terörle savaş, tam karşıtını ortaya çıkardı: Amerikalılar arasında artan korku ve güvensizlik hissi büyük 'savaşın' daha da genişletilmesine yönelik saldırgan planlara destek için seferber edildi." Bu sayede: "Öngörülen 'zafer', saldırgan bir özlem, sürdürülen bir sanrı, bitmeyen bir 'Dördüncü Dünya Savaşı' ve mitsel bir arınma haline gelir: Teröristlerden, kötülükten ve kendi korkumuzdan arınacağızdır."

1 www.defendamerica.mil/archive/2002-08/20020807.html

Mücadelenin kendisi apokaliptik olmakla kalmaz, şerir düşman şeytani güçlere sahiptir üstelik. Bu, Sri Lanka'daki Sinhala çoğunluk ile azınlıktaki Tamil toplulukları arasındaki çatışma üzerine yapılan bir çalışmada en çarpıcı şekilde görülmüştür; burada Tamil ayrılıkçılar, belli bir siyasi özerklik kazanabilmek için Sinhala egemenliğindeki devlete karşı şiddete başvurmuştur. E. Nissan ve R. L. Stirrat, "Eelam Kaplanları" adlı Tamil direniş örgütünün 1983'te Jaffna'daki bir askeri devriyeye saldırısından sonra Tamil topluluğuna karşı girişilen misillemeleri özellikle incelemiştir (Nissan ve Stirrat 1987). Bilhassa vahşi olan bu misillemeler, siyasi otoritelerin gözetiminde tutulan Tamillere yönelik birkaç katliamı da içeriyordu ve siyasi otoriteler onları korumak için pek bir şey yapmadı. Nissan ve Stirrat şu yorumda bulunuyor: "Katliamların vahşiliği, o dönemde Sinhala halkında gayet yaygın olan korkutucu 'terörist' temsilleriyle en azından kısmen bağlantılı görünüyor" (Nissan ve Stirrat 1987: 20). "Tamil" ile "terörist" arasındaki ayrım bulanıklaşmıştı: "Herhangi bir Tamil terörist olabilirdi neredeyse, Sinhala yaşamına tehdit oluşturabilirdi" (Nissan ve Stirrat 1987: 20). Ve kritik bir şekilde, "Kriz zamanlarında, Sinhala halkında terörist ile şeytan temsilleri arasındaki güçlü paralellikler açıkça görülür" (Nissan ve Stirrat 1987: 20). Bu, Tamillerin ve teröristlerin kaba ve ilkel bir şekilde şeytan olarak görüldükleri anlamına gelmese de "onlara, şeytanlara atfedilenlere benzer özellikler verilmiştir" ve "onlara şeytan çıkarmayı anımsatır şekilde muamele edilmiştir" (Nissan ve Stirrat 1987: 20). Şiddet, "Sinhala mekânının 'saflaştırılması' ile ilgili bir mesele, Sinhala bütünlüğüne karşı neredeyse şeytani bir tehdit olarak temsil edilenlerle baş etme meselesi haline gelmiştir" (Nissan ve Stirrat 1987: 20). "İçerideki düşmana" karşı diğer mücadelelerde olduğu gibi, devletler *arasındaki* çatışmalarda geçerli olacak sınırlar görmezden gelinmiştir. "Tamil kurbanlar bıçaklanmakla kalmadı, doğranıp parçalara ayrıldılar; insanlar vurulmakla kalmadı, dövülerek öldürüldüler veya üzerlerine benzin dökülüp yakıldılar. İşkence haberleri de sık duyulmaktadır" (Nissan ve Stirrat 1987: 20).

Tamiller, halka karşı şeytani saldırılarla, kurbanlarının kanını içmek veya hatta (şeytani düşmanların temsilinde daimi bir tema

olan) yamyamlık gibi "şeytani özellikler" taşıyan mezalimlerle suçlanmıştır. Bu argüman açısından en ilginci, "şeytanlar gibi, istedikleri şekilde ve çoğu zaman görünmeden hareket edebilmeleriydi; ayrıca olağanüstü güç ve kuvvete sahip olduklarına inanılıyordu" (Nissan ve Stirrat 1987: 21). Bu şeytani gücün saldığı korkunun en iyi örneği, Tamillere karşı gerçekleştirilen misilleme saldırılarının en kötüsünden birkaç gün sonra 1983'te yaşandı. Sri Lanka'nın başkenti Colombo'da meydana gelen bir silahlı olay terörist saldırı olarak yorumlandı; polis ve ordu mensupları da dahil olmak üzere çok sayıda kişi şehirden kaçarken büyük panik oluştu. Nissan ve Stirrat şu yorumda bulunuyor: "O dönemde Kaplanların en fazla birkaç yüz kişi oldukları, Colombo'nun 200 mil çevresinde hiçbir gerilla saldırısı yaşanmadığı göz önüne alınırsa, böyle bir panik, duruma dair hiçbir mantıklı değerlendirmeye dayanmaz. Bu panik daha ziyade Tamil aktivistlerin doğaüstü güçlere sahip olduğu inancına dayanıyordu: Colombo'ya görülmeden girebilmelerine, silahlarla başarılı bir kent saldırısı gerçekleştirme becerilerine dayanıyordu. Görünüşe göre silahlı olay (...) iki askeri devriyenin birbirine ateş açmasından ibaretti. Colombo'da Kaplan saldırısı yoktu ama pek çok kişi olmasını bekliyordu. Hatta, 250 mil uzaktan Jaffna'ya, trenlerin altında asılı halde gelen Kaplanlar "görülmüştü", "trenler çalışmazken bile" (Nissan ve Stirrat 1987: 21).

O halde Tamiller, önemli açılardan "şeytana benzer bir şey olarak temsil ediliyordu" (Nissan ve Stirrat 1987: 21) ve bunun, Tamil topluluğuna karşı misilleme saldırılarının niteliği ve vahşeti bakımından korkunç sonuçları oldu. Sri Lanka'da şiddet 1983'ten sonra da devam etmekle birlikte niteliği değişerek daha hafif bir şekil aldı; değişen "düşman" algısı burada önemli bir faktördü. "1983 saldırısı genelleştirilmiş Tamilliği, inşa edilmiş bir Tamil 'ötekiyi' hedef almıştı: Tehlikeli, şeytana benzeyen ve tehdit edici" (Nissan ve Stirrat 1987: 24). Fakat görünen oydu ki bu tür bir şiddet, Sri Lanka'da Tamil varlığını ortadan kaldırmayacak veya ayrılıkçı aktivistlere boyun eğdirmeyecekti; hatta Tamil direnişini güçlendirerek işleri daha da kötüleştiriyordu. "Bu dönemden itibaren, Tamil ayrılıkçılar, yarı insan ve şeytan gibi varlıklar olmaktan

çıkarak hükümetin müzakere etmesi gereken adı sanı belli insanlar olarak basında yer almaya başladı" (Nissan ve Stirrat 1987: 24).

O halde, kötücül bir düşman resmi çizmek, tüm anlayış, iletişim ve müzakere imkânını kapatmak, tüm tarihi ortadan kaldırmaktır. Ancak küresel terörizm söz konusu olduğunda verilebilecek tek rasyonel yanıt bu olabilir mi? Burada talebi olmayan, iletişim kurmak veya müzakere etmek istemeyen, yıkımın ötesinde anlaşılabilir bir hedefi olmadan net bir şekilde yıkmak isteyen bir düşmana sahibiz. Burada adil bir şekilde kötücül düşmanlar olarak temsil edilebilecek kişilerle karşı karşıya değil miyiz? 11 Eylül saldırılarında canavarca görünen nokta, beklenmedik ve keyfi olmalarıydı. O zamandan beri, beklenmedik ve keyfi olarak görüldükleri takdirde bu olayların ve işaret ettiklerinin yanlış anlaşılacağına dikkat çekildi. Gelişmiş ulusların hükümetleri, kendi topraklarında benzer bir tür saldırıyı bir noktada elbette beklemiş olmalıdır ve bu saldırıların bir ölçüde öngörülmüş olmasına rağmen yetersiz kalındığına dair kanıtlar mevcuttur. Ayrıca, bu saldırıları keyfi olarak görmek, Pentagon ve Dünya Ticaret Merkezi'nin askeri ve ekonomik baskının timsali olarak görülebileceğini anlayamamaktır. Yine de gözden kaçırılmaması gereken bir nebze keyfilik vardır ve bu, anlaşılması gereken söz konusu eylemlerin merkezi bir unsurunu teşkil eder. Ekim 2003'te Bali'de düzenlenen, 202 kişinin öldüğü korkunç bombalı saldırılar İslam Cemaati adlı bir grup tarafından organize edilmişti; Mart 2004'te Madrid'de 191 kişinin öldüğü saldırı ise Fas İslami Mücahit Grubu tarafından gerçekleştirilmişti ve bunlar, Temmuz 2005'te Londra'da düzenlenen ve en az 52 kişinin öldüğü saldırıyla birlikte düşünüldüğünde, kurbanların korkunç ve apaçık gelişigüzelliği ortaya seriliyor. Bu saldırıların hiçbirinde failler, kurbanlar arasında sınıf, etnik köken, din veya siyaset açısından ayrım yapmaya çalışmadı. Kaçırılan uçaklarda ve yıkılan binalarda, belirli bir sınıfın, ulusun veya dinin temsilcilerinin bulunacağını öngördükleri savunulabilir. Ancak bu seviyede bir öngörüye izin verdiğimizde dahi, ölenlerle ilgili çarpıcı derecede bir rasgelelik söz konusuydu. Bu keyfilik tam da canavarca kötülük modeline uymaz mı?

Ancak bu olayları kötülük terimleriyle açıklamanın ötesinde bir anlayış kazanabilmek veya Dünya Ticaret Merkezi'nin yıkılmasının ya da Pentagon saldırısının sembolik anlamlarını yakalamaya çalışmak için keyfiliği inkâr etmeye gerek yoktur. Keyfiliğin kendisi anlam yüklüdür. Canavar sembolizmi, aslında buradaki canavarca kötülük modelinin tersine işler zira edebiyattaki canavarların çoğu zaman mağduriyet dolu bir geçmişi vardır. Bunu, Mary Shelley'nin canavarı, Victor Frankenstein'ın berbat yaratığında en iyi şekilde görebiliriz. Chris Baldick, canavarın Frankenstein'dan intikam almak isterken öldürdüklerinin dehşet verici bir şekilde masum kurbanlar oldukları gözleminde bulunur (Baldick 1987). Örneğin, şöyle der: "Basitçe intikam isteyen öfkenin hüsranından ziyade bilinçli bir hakkaniyet duygusuyla hareket eder; ancak bu, eylemlerinin adil olduğunu söylemek değildir. Aksine, saldırılarının kurbanları tamamen *masumdur* ve karanlık olmakla birlikte hiciv unsuru tam da burada yatar" (Baldick 1987: 52). Hizmetçi kız Justine'in öldürülmek üzere asılması, tarafsız okurda şok yaratır. Ancak: "Bu, suça meyilli deliliktir, fakat bir yöntem taşıdığına şüphe yoktur, zira canavarın yaptığı, onu her gördüğünde lanetleyen insan toplumunun keyfi adaletinin bir örneğini sergiler" (Baldick 1987: 52). Canavar, "mağduru olduğu adaletin parodilerini" sahneye koyarken, işlemedikleri suçlar nedeniyle onun tarafından cezalandırılan kurbanların bir listesi vardır (Baldick 1987: 53). Canavarın eylemleri ile New York, Bali, Madrid ve Londra saldırıları arasında kurmak istediğim tek paralellik, kurbanların bu keyfi niteliğidir. Bana göre bu keyfilik, gelişmiş dünyanın yerkürenin geri kalanı üzerindeki hâkimiyet ve sömürüsüne maruz kalan kurbanların keyfiliği ve rasgeleliği ile kıyaslanarak anlaşılabilir. Bu hâkimiyet ve sömürü vasıtasıyla ezilen, yerinden edilen veya öldürülen insanların kimliği, gelişmiş ulusların hükümetlerinin umurunda değildir ve onların varlığından haberdar dahi olsalar hiçbir zaman adları anılmaz; tıpkı 11 Eylül saldırılarının kurbanlarının kimliğinin bu saldırıları yapanlarca hiçbir şekilde umursanmaması gibi. Birinin aşırı adaletsizliği, diğerinin aşırı adaletsizliğinin aynadaki yansısı gibidir. Bu saldırıları, bize acı çektirip yıkım getir-

mekten başka hiçbir amacı olmayan, tarihsiz ve canavarlık derecesinde kötücül bir düşmandan gelen saldırılar olarak görmek, meseleyi çok büyük ölçüde yanlış anlamak demektir ve Sri Lanka'da Tamil topluluğuna karşı girişilen silahlı misillemeler örneği sağlam bir örnekse, bu bakış açısı işe yaramayacaktır. Olsa olsa düşmanı güçlendirecek veya daha da kötüsü, daha önce olmayan bir düşman yaratacaktır. Küresel terörizm krizinin ardında yatan gerçek, gelişmiş dünyanın kendi yarattığı canavarlar nedeniyle rahat yüzü görememesidir ve bu canavarların bir tarihi olduğunu anlarsak iyi bir şey yapmış oluruz.

Sonuç

Bu bölümü ve kitabı sonlandırırken, kitap boyunca savunduğum üç argümana dikkat çekmek istiyorum. Birincisi, kötülük kavramından kurtulmamız gerektiğidir. Kötülük kavramı olmadan *da idare edebileceğimizi* söylemiyorum, bu kavram olmadan hareket etmemizi *gerektiren* güçlü ahlaki ve siyasi gerekçelerin bulunduğunu ileri sürüyorum. Kötülük söylemini ortadan kaldırmaya çalışırken elbette kötü olarak lanetlemek zorunda hissedebileceğimiz durumlar, eylemler ve insanlarla karşılaşabilir, onlara dair hislerimizi başka bir şekilde ifade etmekte son derece zorlanabiliriz. Holokost kötü değil miydi? Hitler kötü biri değil miydi? Fakat nihayetinde bunları söylemenin *ne anlama geldiğini* kendimize sormamız gerekir. Kötülük kavramı burada herhangi bir şeyi açıklıyor mu? Bir tür kötücül özne tespit eden, bu öznenin kötücül *doğası* ile eylemlerini açıklayan yaklaşımlar ana hedefim oldu. Bu noktada, böyle bir kötülük mefhumunun son derece açıkça anlamsız olduğu, ona burada saldırmanın zaman kaybı olacağı söylenerek itiraz edilebilir. Fakat (1. Bölümde tarif ettiğim canavarca kötülük anlayışına en yakın olan) bu kötülük fikri, popüler kültüre, medyaya ve hatta siyasi ve hukuki kültürün çoğuna nüfuz etmiştir. Böyle mitolojik karakterlerle bir kurmaca dahilinde "oynamakta" hiçbir sakınca yoktur, ancak bu kurmaca, gerçeklik anlayışını istila ettiğinde ve ona egemen olduğunda yıkıcı etkilere yol açar. Ayrıca, John Kekes ve başkalarının

önerdiği gibi, mesele insanların karakterini, motivasyonlarını veya eylemlerini ya da eylemlerinin sonuçlarını sadece *tarif etmek* olduğunda da kötülük söyleminin geçerliliğini kabul etmiyorum. Aynı şekilde, Raimond Gaita'nın ifade ettiği gibi, kötülük fikrinin hiçbir şeyi açıklamasa bile dünyanın ahlaki tasvirinin ayrılmaz bir parçası olduğu ve o dünyayı *anlamamıza* yardım ettiği düşüncesini de kabul etmiyorum. Tam tersine, kötülük fikri bunları anlamamıza hiç yardımcı olmadığı gibi bir de üstine Tanah'taki *şeytanın* rolünü üstlenir: Anlayışımıza *ket vurur*, yolumuzu kapatır, bizi durdurur. "Kötülük", kara delik gibi bir kavramdır, açıklama sanrısı yaratırken aslında yansıttığı şey anlama başarısızlığıdır. Bununla da kalmaz, mevcut kullanımını savunanların pekâlâ reddedebileceği, ancak karşı koymakta zorlanacakları, tarihsel bağlılıklardan oluşan bir bagajı da beraberinde getirir: Kötü olarak tarif edilenlerin tamamen lanetlenmesi ve *gerçekten* insan olmadıkları gerekçesiyle reddedilmeleri, iletişim, müzakere, iyileştirme ve kefaretin olanaksızlığı. Kötülük söylemi öyle tehlikelidir ki ondan vazgeçmeyi denememiz *zorunludur.* Holokost gibi olaylar karşısında, buna yol açan başlıca faktörlerden birinin belirli bir kötülük söylemi olduğunu, Hitler'i ve takipçilerini harekete geçirenin, Yahudilerin Alman halkını ve uygarlığın genelini yıkmayı hedefleyen kozmik bir düşmanı temsil ettiği inancı olduğunu unutmamalıyız. Dolayısıyla kötülük söylemini bütünüyle reddediyorum: O kurbanlarına nasıl muamele etmemizi istiyorsa bizim de ona öyle muamele etmemiz gerekir; müzakere yok, iyileştirme yok, kefaret yok.

İkinci argüman, kötülük fikrinin hiç de felsefi bir kavram olmadığı, dinî bir kavram bile olmadığıdır. Bazı anlatılarda belirli bir rolü üstlenen mitolojik bir kavramdır. Şeytan, sadece Hristiyan mitolojik dünya tarihi bağlamında anlamlı bir karakterdir ve onun içinde anlaşılırdır; gerçekten de mitolojik dünya tarihinden vazgeçen bir Hristiyanlık, herhangi bir seküler felsefe gibi kötülük fikrini anlamlandırmakta zorlanacaktır. Kötülüğün kendisi sadece bir anlatı bağlamında, insanlar ve dünya hakkında anlattığımız bir hikâyenin içinde anlamlı bir fikirdir. Birini kötü diye tarif ettiğimizde, karakteri ve motivasyonları hakkında hiçbir şey söylemiş olmayız:

Bundan ziyade, o kişiyi bir hikâyede önceden belirlenmiş bir rolü oynayan bir karakter haline getiririz. Üstelik onları böyle bir figüre dönüştürürken geçmişlerini, motivasyonlarını, psikolojilerini anlama ihtiyacından tamamen vazgeçeriz. Anlatıya ait karakterlerin böyle özellikleri yoktur, yahut onlara anlatının olay örgüsü tarafından atfedilen bir geçmişten, motivasyonlardan ve psikolojiden başka bir şeyleri yoktur; bunlar da hikâyeyi ilerletmek için gereklidir. Kötülük anlatısının ötesine bakacak olursak pek çok kişinin hayal ettiğimizden çok farklı olduğunu keşfedebiliriz.

Kötülük kavramının mitsel niteliği, 1. Bölümde açıkladığım canavarlık anlayışının gücünü de açıklar. Bu görüşe göre, insan olmayan insanlar, farklı bir doğaya sahip olup insanların ıstırabını sırf ıstırap vermek uğruna isteyen kişiler mevcuttur: Şeytani bir tarafları vardır. Çoğu zaman iki dünyalı bir model buna eşlik eder; kötücül failler başka bir dünyadan bizim dünyamıza girerler ve bu yüzden yapmamız gereken bunların doğalarını değil yolculuklarını açıklamaktır. Bu görüşü kabul edersek, bu tür bir kötülük bize bulaşmasın diye onlarla kendimiz arasında bir sınır çizeriz. Mitoloji ve kurmaca dünyalarında bu anlayış bariz bir yere sahip olsa da insan failliğinin bir temsili olarak tekrar tekrar ortaya çıktığını görürüz: Seri katillerde, pedofillerde, cinayet işlemiş çocuklarda, göçmenlerde, Yahudilerde, küresel terör faaliyetlerinde bulunanlarda, başkaldıran kadınlarda ve Holokost ve diğer mezalimlerde yer alanlarda. Bunlar şeytani boyut kazandığı andan itibaren artık hiçbir müzakere, mutabakat ve düzelme imkânı olamaz. 1. Bölümde, iki dünyalı görüşün yanında canavarca kötülük anlayışını göstermek için Amerikan televizyon dizisi *Buffy the Vampire Slayer*'dan örnek vermiştim. Buffy ve arkadaşlarının savaştığı şeytanların bazıları bu dünyada yaşar, ancak en tehlikeli ve dünyanın sonunu getirebilecek nitelikte olanları, şeytani bir boyuttan gelerek Kaliforniya'nın Sunnydale kasabasının üzerinde bulunduğu cehennem ağzından dünyaya girerler. Dizinin ilk bölümlerinde, Sunnydale kasabasında bulunan şeytanlar çabucak ve vahşice öldürülür; Buffy ve yoldaşlarının bu işi zevkle, düşünmek diyebileceğimiz şeye dair pek az kanıt sergileyerek yapmasının biraz rahatsız edi-

ci bir tarafı vardır. Akıl hocaları, kötü şeytanları, bunların güçlerini ve nasıl yok edileceklerini tespit etmek için kadim metinleri kullanan İngiliz Rupert Giles'dir. Bir anlamda, Houston Stewart Chamberlain ile *Siyon Protokolleri*'nin birleşimi söz konusudur. Ancak dizi ilerledikçe daha sofistike bir görüş benimsenir, vampirler ve şeytanlar artık hiçbir şekilde basitçe habis düşmanlar olarak lanetlenemez. Sunnydale'in arka sokaklarında, çoğunlukla gözlerden uzakta, kendilerine ait bir yeraltı dünyasında yaşarlar; kendi işleri, alışverişleri vardır. Başka bir deyişle, tipik bir yasadışı göçmen topluluğudur. Angel adlı, ruhu olan bir vampir, kötülüğe karşı mücadelede müttefiktir ve Spike adlı, ruhu olmayan bir vampir de nihayet bu mücadeleye katılıp Buffy'nin küçük kız kardeşi Dawn'ı onu yok etmek isteyen amansız bir düşmandan korumaya çalışırken kahramanca kendisini feda eder; dizinin finalinde ise bir ruh kazanır ve dünyayı nihai kıyametten kurtaran figür olur.

Ancak dizideki en çarpıcı anlar hiç şeytani değildir. İlki, Sunnydale'in şeytani belediye başkanı için çalışan, fakat aslında Buffy'nin çetesinin nihai kıyamete karşı mücadelesini desteklemeye çabalayan bir insanın Faith adlı avcı tarafından öldürülmesidir. Doğaüstü düşmanların saldırısı altında olduğunu sanırken avcı onu yanlışlıkla öldürür; bu savaş meydanında yanlış karar verilen bir andır, dizideki tüm karakterler için muazzam sonuçları olan trajik bir hata yapılır. İkincisi de süper kötü karakter olmaya çalışan Warren adlı bir insanın Buffy'nin çetesinden Tara'yı vurup öldürdüğünde yaşanır. Erkekliği aşağılandığında, akıl dışı bir öfkeye kapılır. 6. Bölümde, Katharine Kelly ve Mark Totten'ın "erkek çocukları erkek olarak sosyalleştirme şeklimizin" şiddet içeren davranış riskinin artmasına yol açtığını tespit ettiğini görmüştük, özellikle "genç erkekler (...) başkaları tarafından ve koşulları nedeniyle 'saygı görmediklerini', utandırıldıklarını ve aşağılandıklarını hissettiklerini bildirdiklerinde" (Kelly ve Totten 2002: 10). Warren, eline bir silah alır, öfke ve aşağılanmışlık duygusuyla şarjörünü Buffy'nin üzerine boşaltır ve onu vurup yaralar. Ancak serseri bir kurşun Tara'yı öldürür. Akıl dışı öfkenin neden olduğu ölümün aniliği anlatıyı bir çırpıda karanlığa sürükler. Ne Faith ne Warren

şeytandır, ne de kurbanları. Faith sonunda suçunun kefaretini öder ancak Warren bu şansa hiç ulaşamayıp Tara'nın partneri Willow tarafından korkunç bir intikamla öldürülür ki bu yüzden bizzat Willow'un da kefaret peşinde koşması gerekecektir. Böylece tüm şeytani ve doğaüstü tehlikelerin ortasında en çarpıcı anlar insana dairdir, pek insancadır. Bu, Freud'un tekinsiz kavramının tersine çevrilmiş halidir. 5. Bölümde Freud, kurmaca yazarlarının görünüşte son derece sıradan bir dünya sunup aniden doğaüstünün bir tezahürünü önümüze atarak tekinsizlik hissi yaratabildiklerini gözlemlemişti. Burada doğaüstü dünya, sıradan olan tarafından kesintiye uğratılıp aksatılır: En çarpıcı olan sıradan insanların yaptıklarıdır. Sonunda *Buffy*, net sınırları ve keskin ayrımlarıyla canavarca kötülük anlayışının rahatlığından uzağa bakmamızı mecbur kılar. Saf kötülük anlayışının kötümserliği (tüm insanlar sırf acı çektirmek uğruna acı çektirme kapasitesine sahiptir) ile psikolojik anlayışın iyimserliği (belirli ve uç koşullarda insanlar korkunç şeyler yapsa da bu bağlamları anlayabiliriz ve düzelme yolu her zaman açıktır) arasında seçim yapmak durumunda kalırız.

Bu kitapta anlattığım pek çok şeyden çıkarmak istediğim üçüncü argüman korku hakkında. Küresel terörizm, Irak "savaşı" ve dünyadaki göç örneklerinin gösterdiği şey, en çok göremediklerimizden korktuğumuzdur ve bu dehşet, dünyamızın temellerini sarsar. İlk zorluk, elbette bu olguları ayrıntılı bir şekilde çalışmak, *tarihlerini* anlamak, siyasi liderlerimizin ve basının uydurduğu hayali canavarların ötesine bakmaktır. Ancak çok daha güç olan bir zorluk varsa o da korkmayı bırakmaktır. Karanlıkta korkunç bir şey saklandığını düşündüğümüz için karanlıktan korkuyorsak karanlığı aydınlatıp korkacak bir şey olmadığını gösterebiliriz. Orada bir şey varsa da hayal ettiğimizden çok daha tehlikesiz ve zayıf bir tehdittir. Fakat sorun şu ki ışık kapanır kapanmaz korku geri döner: Bildiklerimiz ve korktuklarımız arasında bir boşluk olabilir. Daha önce, *Jaws* filmini izledikten sonra, dalgaların altında gizlenen büyük beyaz köpekbalığı olmadığını bilse de Britanya plajlarında yüzmeyi reddeden birini örnek vermiştim. Bunun alışılmadık olduğundan şüpheliyim. Örneğin kaçımız, vampirler hakkında

bir korku filmi seyrettikten sonra gece sinemadan eve dönerken mezarlıktan geçer; kaçımız gece geç saatte, ev zifiri karanlıkken bizi uyandıran seslerle "ürpermez"? Vampir olmadığını bilsek de olabileceğinden korkarız; evde gıcırtılar duyulurken bodrum katında kimse olmadığını bilmemize rağmen ürkeriz. *Gerçek* kara delik işte bu bildiklerimiz ve bilmediklerimiz arasındaki boşluktur; kötülük söylemi, kötülük *miti* burada kök salıp filizlenir.

Belki de dünyanın anlamlandırılması sadece mitolojilerle mümkündür, mitolojilerden asla kurtulamayacağızdır çünkü nihayetinde rasyonel dünya görüşü fazla yalındır, anlamsız veya manasız bir dünyadır ya da en azından *bizim* anlamımızın veya manamızın olmadığı bir dünyadır. Her türlü mit, deneyimlerimizi tutarlı hale getiren bir çerçeve, bir anlatı sunar. Felsefe, psikoloji, bilim, tarih, politika ve her türden entelektüel disiplin, bunların mit olduğunu ortaya çıkarsa da bunlar olmadan nasıl idare edeceğimizi söylemez. Friedrich Nietzsche'nin köle ahlakı mitini eleştirirken insanın ıstırabına anlam vermesi ve insanlığa anlam kazandırması açısından onu çok değerli bulduğunu hatırlamak gerekir. Ve Nietzsche'ye göre, genel anlamda mit, "kültürün kesinlikle merkezinde yer alan bir unsurdur: Hatta 'modern insanın' mustarip olduğu hastalıktan tek kaçış yoludur" (Megill 1985: 65). Mitler olmadan idare edebilmemiz söz konusu değildir, aksine yeni mitler gereklidir. Ancak buradaki endişem sadece kötülük mitiyle, yani en güçlü ve kalıcı, aynı zamanda en tehlikeli mitlerden biriyle ilgili. Kötülük mitini felsefi açıdan *biraz da olsa* anlamlandırıp anlamlandıramayacağımız sorusu marjinal görünüyor, bu yüzden salt bu soruya odaklanmadım. Asıl amacım, bu miti ahlaki ve siyasi nedenlerle eleştirmek oldu: Felsefi açıdan tutarlı olduğu gösterilecek olsa dahi tehlike teşkil etmeyi sürdürür.

Ancak argümandaki aynı noktaya geri dönüp duruyorum; korkumuzun nesnesi kötücül bir şeyin var olmadığını bilsek dahi korkunun kendisi sürer. Bu problemin felsefi veya hatta rasyonel bir yanıtı dahi olmayabilir. Yakınlarda, bedenin "meridyen" noktalarına fiziksel temasla insanların fobilerini kontrol etmelerine yardımcı olmaya çalışan "Duygusal Özgürlük Tekniği" ile tanış-

tırıldım. Elbette rasyonel anlarımızda böyle bir yöntemin başarılı olduğuna dair kanıt talep ederiz, kanıt varsa da nasıl çalıştığının açıklanmasını isteriz. Fakat bir fobinin pençesindeysek bunların hepsi önemini yitirir. Bireysel fobilerde korkularımızın hayatımızı kontrol etmesini önlemenin yollarını bulmamız gerekir, politik seviyede ise politikacıların bunları sömürerek hayatlarımızı kontrol etmelerini önlemenin yollarını bulmalıyız. *Devlet*'te Platon, eğitimciler olarak Sofistleri eleştirir ve fakat bu eleştirisi demokratik siyasi liderlere yönelik eleştirisine benzer: "Bir adam düşün, güçlü kuvvetli bir hayvana bakacak. Hayvanın içgüdülerini, isteklerini inceden inceye gözetledikten sonra ona nasıl yaklaşacağını, neresinden tutacağını, ne zaman niçin daha uysal, daha sert olduğunu, ne zaman şöyle, ne zaman böyle bağırdığını, hangi seste yatışıp hangi seste kızdığını iyice öğreniyor. Bütün bu öğrendiklerine de bilim adı [veriyor] ..."[1] (Platon, 1935: 39; 493a-c). Baskıcı hükümetler, halklarını kendilerinden korkutarak iktidarlarını sürdürürken demokratik hükümetler halklarını başka bir şeyden korkutarak iktidarlarını güçlendirir. İki yöntemin de pek tavsiye edilecek bir tarafı yoktur, ancak "demokratik" yöntem daha verimli olabilir zira yönetimdeki grubun yapması gereken tek şey, fiili kontrol mekanizmalarına yatırım yapmak yerine yeni korku nesneleri icat etmektir. Böyle olduğunda dahi yeni kötücül düşman arayışı demokratik devletleri pahalı ve müdahaleci önlemler almaya sürükleyebilir, tıpkı Britanya hükümetinin kimlik kartı sistemi getirme önerilerinde olduğu gibi. İhtimallerden biri, bu yaklaşımın son derece paranoyak ve bu adımları atan siyasi liderliği desteklemeye pek hevesli bir toplum ortaya çıkarmasıdır (kanıtlar Britanya halkının çoğunluğunun kimlik kartı planını desteklediğini gösteriyor), ancak bu toplum daha uç taleplerde de bulunabilir ve bunları ciddiye almayan yönetici grupları cezalandırabilir. Birleşik Krallık'ta, 2005 seçimlerinde, iktidardaki İşçi Partisi hükümeti göç konusunda halkın kaygılarına yetişmekte zorlandı. Bu kaygılar, muhalefetteki Muhafazakâr Parti tarafından beslense de daha

1 Platon, *Devlet*. Çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s. 204. (ç.n.)

önce bizzat İşçi Partisi tarafından alevlendirilmişti. Avrupa'nın her yerinde muhalefet partilerinin sömürdüğü ve iktidardakilerin yanıt vermek zorunda kaldığı, göçle ilgili benzer korkular bulunmaktadır. Demokratik bir halkın tehlikeli ve zapt edilmez bir canavar olduğunu söyleyen Platon bu anlamda haklı olsa da buna bu paranoyak canavarın bizzat demokratik liderler tarafından yaratıldığına dair feraseti de eklemek gerekir.

Dolayısıyla, günü geçirmek veya yaratıcı atılımlar yapmak için sayısız küçük mitolojiye bağlı olduğumuz doğru olmakla birlikte, her aşamada sorgulayıp karşı çıkmamız gereken çok daha büyük ve tehlikeli mitler de vardır. Kötülük miti işte bunlardan biridir, belki de en güçlüsü ve en karanlık olanıdır. 5. Bölümün sonunda gözlemlediğim gibi, canavar olanlar biz insanlarız; bizi bu hale getiren de kötülük korkumuzdur.

Kaynakça

Anderson, Benedict (1991), *Imagined Communities* (Verso, Londra ve New York). [*Hayali Cemaatler*, çev. İskender Savaşır, Metis Yayınları, İstanbul, 1993].

Arendt, Hannah (1951), *The Origins of Totalitarianism* (Harcourt Brace and Co., New York). [*Totalitarizmin Kaynakları 1, Antisemitizm*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, 2016].

Arendt, Hannah (1953), "Understanding and Politics" *Partisan Review*, no. 4, s. 377–409.

Arendt, Hannah (1958), *The Human Condition* (Chicago University Press, Chicago). [*İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000].

Arendt, Hannah (1976), *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (Penguin Books, New York). [*Kötülüğün Sıradanlığı*, çev. Özge Çelik, Metis Yayınları, İstanbul, 2009].

Arendt, Hannah (1978), *The Life of the Mind 1: Thinking* (Secker and Warburg, Londra). [*Zihnin Yaşamı*, çev. İsmail Ilgar, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018].

Auerbach, Nina (1995), *Our Vampires, Ourselves* (Chicago University Press, Chicago).

Baldick, Chris (1987), *In Frankenstein's Shadow: Myth, Monstrosity, and Nineteenth-century Writing* (Clarendon Press, Oxford).

Barker, Meg (2001), "Women, Children and the Construction of Evil", www.wickedness.net/Barker.pdf.

Baumeister, Roy F. (1997), *Evil: Inside Human Cruelty and Violence* (W. H. Freeman and Company, New York).

Benedette, Jean (1971), *Gilles de Rais: The Authentic Bluebeard* (Peter Davies, Londra).

Bernstein, Richard J. (2002), *Radical Evil: A Philosophical Interrogation* (Polity Press, Cambridge). [*Radikal Kötülük: Bir Felsefi Sorgulama*, çev. Nil Erdoğan ve Filiz Deniztekin, Varlık Yayınları, İstanbul, 2010].

Boyce, Mary (1984), 'Persian Religion in the Achemenid Age', W. D. Davies

ve Louis Finkelstein (yay. haz.), *The Cambridge History of Judaism*, vol. 1 (Cambridge University Press, Cambridge), s. 279–307.
Breytenbach, C. ve Day, P. L. (1995), 'Satan', Karel van der Toorn, Bob Becking ve Pieter van Horst (yay. haz.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (E. J. Brill, Leiden, New York and Koln), s. 1369–80.
Bronner, Stephen Eric (2003), *A Rumor about the Jews: Antisemitism, Conspiracy, and the Protocols of Zion* (Oxford University Press, Oxford).
Browning, Christopher R. (2001), *Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland*, 2. basım (Penguin Books, Londra). [*Sıradan Adamlar: 101. Yedek Polis Taburu ve Polonya'da Nihai Çözüm*, çev. Hilal Kaya ve Ali Açıkgöz, Heretik Yayıncılık, Ankara, 2019].
Büssing, Sabine (1987), *Aliens in the Home: The Child in Horror Fiction* (Greenwood, New York ve Londra).
Calmet, Dom Augustine (1850), *The Phantom World*, yayına hazırlayan ve önsöz Henry Christmas (Richard Bentley, Londra).
Canovan, Margaret (1996), *Nationhood and Political Theory* (Edward Elgar, Cheltenham).
Card, Claudia (1996), *The Unnatural Lottery: Character and Moral Luck* (Temple University Press, Philadelphia).
Card, Claudia (2002), *The Atrocity Paradigm: A Theory of Evil* (Oxford University Press, Oxford ve New York).
Carroll, Noel (1990), *The Philosophy of Horror or Paradoxes of the Heart* (Routledge, Londra). [*Korkunun Felsefesi veya Kalbin Paradoksları*, çev. Suzan Sarı, Hece Yayınları, Ankara, 2020].
Carroll, Robert ve Prickett, Stephen (yay. haz.) (1998), *The Bible: Authorized King James Version* (Oxford University Press, Oxford).
Cavallaro, Dani (2002), *The Gothic Vision: Three Centuries of Horror, Terror and Fear* (Continuum, Londra).
Charlesworth, James H. (yay. haz.) (1983), *The Old Testament Pseudepigrapha*, cilt 1 ve 2 (Darton, Longman ve Todd, Londra).
Chomsky, Noam (2004), *Hegemony or Survival: America's Quest for Global Dominance* (Penguin Books, Londra).
Clark, Maudemarie (1998), "Nietzsche", Edward Craig (yay. haz.), *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, cilt 6 (Routledge, Londra ve New York), s. 844–61.
Clark, Stuart (1996), *Thinking with Demons* (Clarendon Press, Oxford).
Clarke, Paul A. B. (1988), *The Autonomy of Politics* (Avebury, Aldershot).
Clarke, Paul Barry (1980), "Beyond 'The Banality of Evil'", *British Journal of Political Science* sayı 10, Bölüm 4, s. 417–39.
Clarke, Paul Barry (1996), "Evil", Paul Barry Clarke ve Andrew Linzey (yay. haz.), *Dictionary of Ethics, Theology and Society* (Routledge, Londra ve New York), s. 345–56.
Cole, Phillip (1998), *The Free, the Unfree and the Excluded* (Ashgate, Aldershot).
Cole, Phillip (2000), *Philosophies of Exclusion: Liberal Political Theory and Immigration* (Edinburgh University Press, Edinburgh).

Copjec, Joan (1996a), "Evil in the Time of the Finite World", Joan Copjec (yay. haz.), *Radical Evil* (Verso, Londra ve New York), s. vii–xxviii.
Copjec, Joan (yay. haz.) (1996b), *Radical Evil* (Verso, Londra ve New York).
Cornwell, John (2003), Hitler's Scientists: Science, War, and the Devil's Pact (Viking Press, Londra).
Creed, Barbara (1993), *The Monstrous Feminine: Film, Feminism, Psychoanalysis* (Routledge, Londra ve New York).
D'Entreves, Maurizio Passerin (1994), *The Political Philosophy of Hannah Arendt* (Routledge, Londra ve New York).
Davis, Very Rev. Monsignor H. Francis, Williams, Right Rev. Abbot Aidan, Thomas, Very Rev. Ivo ve Crehan, Rev. Joseph (yay. haz.) (1962) *A Catholic Dictionary of Theology* (Thomas Nelson and Sons Ltd, Londra).
Dostoyevski, Fyodor (2003), *The Brothers Karamazov* (Penguin, Londra). [*Karamazov Kardeşler*, çev. Nihal Yalaza Taluy, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2007].
Eley, Geoff (yay. haz.) (2000), *The "Goldhagen Effect": History, Memory, Nazism – Facing the German Past* (University of Michigan Press, Ann Arbor).
Flint, Valerie (1999), "The Demonisation of Magic and Sorcery in Late Antiquity: Christian Redefinitions of Pagan Religions", Valerie Flint, Richard Gordon, Georg Luck ve Daniel Ogden (yay. haz.), *Witchcraft and Magic in Europe: Ancient Greece and Rome* (Athlone Press, Londra), *The Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe*, 2. cilt, yay. haz. Bengt Ankarloo ve Stuart Clark, s. 277–348.
Forsyth, Neil (1987), *The Old Enemy: Satan and the Combat Myth* (Princeton University Press, Princeton).
Forsyth, Neil (2003), *The Satanic Epic* (Princeton University Press, Princeton, NJ ve Oxford).
Frayling, Christopher (1991), *Vampyres: Lord Byron to Count Dracula* (Faber and Faber, Londra ve Boston).
Freud, Sigmund (2003), *The Uncanny*, çev. David McLintock, önsöz Hugh Haughton (Penguin Books, Londra).
Friedländer, Saul (1997), *Nazi Germany and the Jews: The Years of Persecution, 1933–39*, 1. cilt (Weidenfeld and Nicolson, Londra).
Gabory, Emile (1930), *Alias Bluebeard: The Life and Death of Gilles de Raiz*, çev. Alban C. Bessie (Brewer and Warren Inc., New York).
Gaita, Raimond (2000), *A Common Humanity: Thinking about Love and Truth and Justice* (Routledge, Londra ve New York).
Galligan, Michael (1976), *God and Evil* (Paulist Press, New York, Paramus ve Toronto).
Gardner, Muriel (1985), *The Deadly Innocents: Portraits of Children Who Kill* (Yale, New Haven ve Londra).
Garrard, Eve (1998), "The Nature of Evil", *Philosophical Explorations*, 1. cilt, no. 1, s. 43–60.
Garrard, Eve and Scarre, Geoffrey (2003), *Moral Philosophy and the Holocaust* (Ashgate, Aldershot).
Gaster, T. H. (1962), "Satan", George Arthur Buttrick (yay. haz.), *The Interpreter's*

Dictionary of the Bible (Abingdon Press, New York ve Nashville), s. 224–8.
Gelder, Ken (1994), *Reading the Vampire* (Routledge, Londra ve New York).
Gilbert, Martin (1987), *The Holocaust: The Jewish Tragedy* (Fontana Press, Londra).
Glover, Jonathan (1999), *Humanity: A Moral History of the 20th Century* (Jonathan Cape, Londra). [*İnsanlık: Yirminci Yüzyılın Ahlaki Tarihi*, çev. Ayla Okyavuz Yazal, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2003].
Gnoli, Gherardo (1987a), "Zoroastrianism", Mircea Eliade (yay. haz.), *The Encyclopedia*
of Religion, 5. cilt (Macmillan Publishing Company, New York ve Collier Macmillan Publishers, Londra), s. 579–91.
Gnoli, Gherardo (1987b), "Zurvanism", Mircea Eliade (yay. haz.), *The Encyclopedia of Religion*, 5. cilt (Macmillan Publishing Company, New York ve Collier Macmillan Publishers, Londra), s. 595–6.
Goldhagen, Daniel Jonah (1997), *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust* (Abacus, Londra).
Gould, Stephen Jay (1997), *The Mismeasure of Man* (Penguin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş basım, Londra). [*İnsanın Yanlış Ölçümü*, çev. Ebru Kılıç, Versus Kitap, İstanbul, 2014].
Graham, Elaine L. (2002), *The Presentation of the Post/Human: Monsters, Aliens and Others in Popular Culture* (Manchester University Press, Manchester).
Graham, Gordon (2000), *Evil and Christian Ethics* (Cambridge University Press, Cambridge).
Halberstam, Judith (1995), *Skin Shows: Gothic Horror and the Technology of Monsters* (Duke University Press, Durham ve Londra).
Hallie, Philip (1969), *The Paradox of Cruelty* (Wesleyan University Press, Middletown, CT).
Hallie, Philip (1988), "Response to Jeffrey Burton Russell", Paul Woodruff and Harry A.Wilmer (yay. haz.), *Facing Evil: Light at the Core of Darkness* (Open Court, LaSalle, IL), s. 62–6.
Haughton, Hugh (2003), *'Introduction' to Sigmund Freud, The Uncanny* (Penguin Books, Londra).
Heckel, Robert V. ve Shumaker, David M. (2001), *Children Who Murder: A Psychological Perspective* (Praeger, Westport, CT ve Londra).
Heller, Terry (1987), *The Delights of Terror: An Aesthetics of the Tale of Terror* (University of Illinois Press, Urbana ve Chicago).
Hobbes, Thomas (1985), *Leviathan*, yayına hazırlayan ve önsöz C. B. Macpherson (Penguin, Harmondsworth). [*Leviathan*, çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1993].
Hobsbawm, E. J. (1999), *Industry and Empire: From 1750 to the Present Day* (Penguin, Londra). [*Sanayi ve İmparatorluk*, çev. Abdullah Ersoy, Dost Kitabevi, Ankara, 1987].
Hoelzel, Alfred (1988), *The Paradoxical Quest: A Study of Faustian Vicissitudes* (Peter Lang, New York, Frankfurt am Main ve Paris).
Human Rights Watch (2004), *The Road to Abu Ghraib* (www.hrw.org/reports/2004/usa0604/).

Hume, David (1975), *Enquiries Concerning Human Understanding and the Principles of Morals*, 3. basım, yay. haz. P. N. Nidditch (Clarendon Press, Oxford).

Iaccino, James F. (1994), *Psychological Reflections on Cinematic Terror: Jungian Archetypes in Horror Films* (Praeger, Westport, CT ve Londra).

Jackson, David (1995), *Destroying the Baby in Themselves: Why Did the Two Boys Kill James Bulger?* (Mushroom Books, Nottingham).

Jacoby, Mario, Kast, Verena ve Riedel, Ingrid (1992), *Witches, Ogres, and the Devil's Daughter: Encounters with Evil in Fairy Tales* (Shambhala, Boston ve Londra).

Jentsch, Otto (1996), "On the Psychology of the Uncanny", çev. Roy Sellars, *Angelaki: A Journal of the Theoretical Humanities* 2 (1) s. 7–16.

Jonte-Pace, Diane (2001), *Speaking the Unspeakable: Religion, Misogyny, and the Uncanny Mother in Freud's Cultural Texts* (University of California Press, Berkeley, Los Angeles ve Londra).

Jung, C. G. (1970), *Civilization in Transition*, 2. basım (Routledge and Kegan Paul, Londra).

Kant, Immanuel (1960), *Religion within the Limits of Reason Alone*, çev. T. M. Greene ve H. H. Hudson (Harper and Brothers, New York).

Kast, Verena (1992), "How Fairy Tales Deal with Evil: Thematic Approaches to the Fairy Tale as a Dynamic Process", Mario Jacoby, Verena Kast ve Ingrid Riedel (yay. haz.) (1992), *Witches, Ogres, and the Devil's Daughter: Encounters with Evil in Fairy Tales* (Shambhala, Boston ve Londra), s. 16–39.

Kastor, Frank S. (1974), *Milton and the Literary Satan* (Rodopi NV, Amsterdam).

Kavolis, Vitautas (1984), "Civilizational Models of Evil", Marie Coleman Nelson ve Michael Eigen (yay. haz.), *Evil: Self and Culture*, 4. Cilt, *Self-in-Process* serisi (Human Sciences Press Inc, New York), s. 17–35.

Keen, Sam (1986), *Faces of the Enemy: Reflections of the Hostile Imagination* (Harper and Row, New York).

Kekes, John (1990), *Facing Evil* (Princeton University Press, Princeton).

Kelly, Katharine D. ve Totten, Mark (2002), *When Children Kill: A Social-Psychological Study of Youth Homicide* (Broadview Press, Peterborough, Ontario).

Koch, Klaus (2000), "Zoroastrianism", Lawrence H. Schiggman ve James C. VanderKam (yay. haz.), *The Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls* (Oxford University Press, Oxford), s. 1010–12.

Krafft-Ebing, Richard von (1965), *Psychopathia Sexualis: With Special Reference to the Antipathetic Sexual Instinct*, 12. Basımdan çev. Franklin S. Klaf (Staples Press, Londra). [*Cinselliğin Psikopatolojisi*, çev. Emre Kapkın, Payel Yayınları, İstanbul, 2014.]

Kristeva, Julia (1982), *Powers of Horror: An Essay on Abjection*, çev. Leon S. Roudiez (Columbia University Press, New York). [*Korkunun Güçleri: İğrençlik Üzerine Deneme*, çev. Nilgün Tutal Cheviron, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2004].

Lacan, Jacques (1977), *Ecrits: A Selection* (Norton, New York).

Langmuir, Gavin (1990a), *History, Religion, and Antisemitism* (University of California Press, Berkeley).
Langmuir, Gavin (1990b), *Toward a Definition of Antisemitism* (University of California Press, Berkeley).
Larner, Christina (1984), *Witchcraft and Religion: The Politics of Popular Belief*, yay. haz. Alan Macfarlane (Basil Blackwell, Oxford).
Lechte, John (1990), *Julia Kristeva* (Routledge, Londra ve New York).
Leiter, Brian (2002), *Nietzsche on Morality* (Routledge, Londra ve New York).
Levack, Brian P. (1999), "The Decline and End of Witchcraft Prosecutions", Marijke Gijswijt-Hofstra, Brian P. Levack ve Roy Porter (yay. haz.), *Witchcraft and Magic in Europe: The 18th and 19th Centuries* (Athlone Press, Londra), 3. Cilt, *The Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe*, yay. haz. Bengt Ankarloo ve Stuart Clark.
Levi, Primo (1989), *The Drowned and the Saved* (Sphere Books, Londra). [*Boğulanlar, Kurtulanlar*, çev. Kemal Atakay, Can Yayınları, İstanbul, 1996].
Lewis, C. S. (2002), *The Screwtape Letters* (HarperCollins, Londra).
Lifton, Robert Jay (1986), *The Nazi Doctors: Medical Killing and the Psychology of Genocide* (Macmillan, Londra).
Littler, Jo ve Naidoo, Roshi (yay. haz.) (2005), *The Politics of Heritage: The Legacies of 'Race'* (Routledge, Londra ve New York).
Marmoy, C. F. A. (1958), "The 'Auto-Icon' of Jeremy Bentham at University College London", *Medical History*, 2. cilt, no. 2, Nisan, s. 77–86.
Maser, Werner (1979), *Nuremberg: A Nation on Trial*, çev. Richard Barry (Allen Lane, Londra).
Masters, Anthony (1972), *The Natural History of the Vampire* (Rupert Hart-Davis, Londra).
Matthews, Roger ve Pitts, John (yay. haz.) (2001), *Crime, Disorder and Community Safety: A New Agenda?* (Routledge, Londra ve New York).
McDuff, David (2003), *'Introduction' to Fyodor Dostoyevsky, The Brothers Karamazov* (Penguin, Londra).
McGinn, Colin (1997), *Ethics, Evil, and Fiction* (Clarendon Press, Oxford).
Megill, Allan (1985), *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida* (University of California Press, Berkeley ve Los Angeles). [*Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 2021].
Midgley, Mary (1984), *Wickedness: A Philosophical Essay* (Routledge and Kegan Paul, Londra).
Miller, David (1995), *On Nationality* (Clarendon Press, Oxford).
Monter, William (2002), "Witch Trials in Continental Europe 1560–1660", Bengt Ankarloo, Stuart Clark ve William Monter (yay. haz.), *Witchcraft and Magic in Europe: The Period of the Witch Trials* (Athlone Press, Londra), 4. Cilt, *The Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe*, yay. haz. Bengt Ankarloo ve Stuart Clark, s. 3–52.
Morrison, Blake (1997), *As If* (Granta, Londra).
Morton, Adam (2004), *Evil* (Routledge, New York ve Londra).

Nagel, Thomas (1993), "Moral Luck", Daniel Statman (yay. haz.), *Moral Luck* (State University of New York Press, Albany), s. 57–91.
Nash, Walter (1990), *The Language of Popular Fiction* (Routledge, Londra).
Navarette, Susan J. (1999), "Unsealing Sense in The Turn of the Screw", Gary Westfahl ve George Slusser (yay. haz.), *Nursery Realms: Children in the Worlds of Science Fiction, Fantasy, and Horror* (University of Georgia Press, Athens, Georgia, ve Londra), s. 185–99.
Neiman, Susan (2000), *Evil in Modern Thought* (Princeton University Press, Princeton). [*Modern Düşüncede Kötülük*, çev. Ayhan Sargüney, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2006].
Nelson, Marie Coleman ve Eigen, Michael (yay. haz.) (1984), *Evil: Self and Culture*, 4. cilt *Self-in-Process* serisi (Human Sciences Press Inc, New York).
Newman, Paul (2000), *A History of Terror: Fear and Dread through the Ages* (Sutton Publishing, Stroud).
Nietzsche, Friedrich (1968), *Twilight of the Idols and The Anti-Christ* (Penguin Books, Harmondsworth). [*Putların Alacakaranlığı*, çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010].
Nietzsche, Friedrich (1996), *The Genealogy of Morals*, çev. Douglas Smith (Oxford, Oxford University Press). [*Ahlakın Soykütüğü*, çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, İstanbul, 2020]
Nissan, E. ve Stirrat, R. L. (1987), *State, Nation and the Representation of Evil: The Case of Sri Lanka* (Graduate Division of Social Anthropology, University of Sussex).
Oldridge, Darren (yay. haz.) (2001), *The Witchcraft Reader* (Routledge, Londra).
Oliver, Kelly (yay. haz.) (2002), *The Portable Kristeva* (Columbia University Press, New York).
Olson, Alan M. (yay. haz.) (1975), *The Disguises of the Demonic: Contemporary Perspectives on the Power of Evil* (Association Press, New York).
Padfield, Peter (1984), *Dönitz: The Last Führer – Portrait of a Nazi War Leader* (Victor Gollancz Ltd, Londra).
Pagels, Elaine (1996), *The Origin of Satan* (The Penguin Press, Londra).
Parkin, David (yay. haz.) (1985), *The Anthropology of Evil* (Basil Blackwell, Oxford).
Perkowsky, Jan (1989), *The Darkling* (Slavica, Columbus).
Peters, Edward (2002), "The Medieval Church and State on Superstition, Magic and Witchcraft: from Augustine to the 16th Century", Karen Jolly, Catharina Raudvere ve Edward Peters (yay. haz.), *Witchcraft and Magic in Europe: The Middle Ages* (Athlone Press, Londra), 3. Cilt, *The Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe*, yay. haz. Bengt Ankarloo ve Stuart Clark, s. 174–245.
Philip, Howard (1958), *Jung and the Problem of Evil* (Rockeiff, Londra).
Pitts, John (2001), "The New Correctionalism: Young People, Youth Justice and New Labour", Roger Matthews ve John Pitts (yay. haz.), *Crime, Disorder and Community Safety: A New Agenda?* (Routledge, Londra ve New York), s. 167–92.

Pitts, John (2003), *The New Politics of Youth Crime: Discipline or Solidarity?* (Russell House Publishing, Lyme Regis).
Plantinga, Alvin (1975), *God, Freedom and Evil* (Allen and Unwin, Londra).
Plato (1935), *The Republic* (William Heinemann Ltd, Londra, Harvard University
Press, Cambridge, MA.). [*Devlet*, çev. Sabahattin Eyuboğlu ve M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.]
Pocock, David (1985), "Unruly Evil", David Parkin (yay. haz.), *The Anthropology of Evil* (Basil Blackwell, Oxford), s. 42–56.
Radest, Howard B. (1990), *The Devil and Secular Humanism: The Children of the Enlightenment* (Praeger, New York ve Londra).
Rée, Jonathan (2000), *I See a Voice: A Philosophical History of Deafness and the Senses* (Flamingo, Londra).
Rescher, Nicholas (1993), "Moral Luck", Daniel Statman (yay. haz.), Moral Luck (State University of New York Press, Albany).
Richards, Norvin (1993), "Luck and Desert", Daniel Statman (yay. haz.), *Moral Luck* (State University of New York Press, Albany).
Ricoeur, Paul (1967), *The Symbolism of Evil* (Harper and Row, Boston).
Riley, G. J. (1995a), "Demon", Karel van der Toorn, Bob Becking ve Pieter van Horst (yay. haz.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (E. J. Brill, Leiden, New York ve Köln), s. 445–55.
Riley, G. J. (1995b), "The Devil", Karel van der Toorn, Bob Becking ve Pieter van Horst (yay. haz.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (E. J. Brill, Leiden, New York ve Köln), s. 463–73.
Robbins, Russell Hope (1972), *The Encyclopaedia of Witchcraft and Demonology* (Crown Publishers Inc., New York).
Rorty, Amelie Oksenberg (2001), *The Many Faces of Evil: Historical Perspectives* (Routledge, Londra ve New York).
Russell, Jeffrey Burton (1977), *The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity* (Cornell University Press, Ithaca). [*Şeytan: Antikiteden İlk Hristiyanlığa Kötülük Algıları*, çev. Elif Çelik, Panama Yayıncılık, Ankara, 2017.]
Russell, Jeffrey Burton (1981), *Satan: The Early Christian Tradition* (Cornell University Press, Ithaca). [*İblis: Erken Dönem Hıristiyan Geleneği*, çev. Ahmet Fethi, Panama Yayıncılık, Ankara, 2018.]
Russell, Jeffrey Burton (1984), *Lucifer: The Devil in the Middle Ages* (Cornell University Press, Ithaca). [*Lucifer: Orta Çağda Şeytan*, çev. Ahmet Fethi, Panama Yayıncılık, Ankara, 2018.]
Russell, Jeffrey Burton (1986), *Mephistopheles: The Devil in the Modern World* (Cornell University Press, Ithaca). [*Mephistopheles: Modern Çağda Şeytan*, çev. Elif Çelik, Panama Yayıncılık, Ankara, 2019.]
Russell, Jeffrey Burton (1988), "The Evil One", Paul Woodruff and Harry A. Wilmer (yay. haz.), *Facing Evil: Light at the Core of Darkness* (Open Court, LaSalle, IL), s. 47–62.
Russell, Jeffrey Burton (1989), *The Prince of Darkness: Radical Evil and the Power of Good in History* (Thames and Hudson, Londra).

Sarna, Nahum M. (1987), "Biblical Literature", Mircea Eliade (yay. haz.), *The Encyclopedia of Religion*, 2. cilt (Macmillan Publishing Company, New York ve Collier Macmillan Publishers, Londra), s. 152–73.
Semonin, Paul (2000), *American Monster* (New York University Press, New York ve Londra).
Sereny, Gitta (1995), *Cries Unheard: Why Children Kill – The Story of Mary Bell* (Metropolitan Books, Henry Holt and Company, New York).
Shaked, Saul (1984), "Iranian Influence on Judaism: 1st Century BCE to 2nd Century CE", W. D. Davies ve Louis Finkelstein (yay. haz.), *The Cambridge History of Judaism*, 1. cilt (Cambridge University Press, Cambridge), s. 308–25.
Shandley, Robert R. (yay. haz.) (1998), Unwilling Germans? The Goldhagen Debate (University of Minnesota Press, Minneapolis ve Londra).
Sharma, Arvind (1987), "Satan", Mircea Eliade (yay. haz.), *The Encyclopedia of Religion*, 13. cilt (Macmillan Publishing Company, New York ve Collier Macmillan Publishers, Londra), s. 81–4.
Scharpé, Michiel (2003), "A Trail of Disorientation: Blurred Boundaries in Der Sandmann", *Image and Narrative: Online Magazine of the Visual Narrative, Sayı 5. The Uncanny*, konuk yay. haz.: Anneleen Masschelein, Ocak 2003 (www.imageandnarrative.be/).
Silber, John (1960), "The Ethical Significance of Kant's Religion", *Immanuel Kant Religion within the Limits of Reason Alone*, çev. T. M. Greene ve H. H. Hudson (Harper and Brothers, New York), s. lxxix–cxxxi.
Smith, David James (1994), *The Sleep of Reason* (Century, Londra).
Sprenger, Jakob ve Kramer, Heinrich (1971), *Malleus Maleficarum* (Dover baskısı, New York).
Statman, Daniel (yay. haz.) (1993), *Moral Luck* (State University of New York Press,
Albany).
Staub, Ervin (1989), *The Roots of Evil: The Origins of Genocide and Other Group Violence* (Cambridge University Press, Cambridge).
Stein, Murray (1995), *Jung on Evil* (Routledge, Londra).
Stoker, Bram (1993), *Dracula*, yay. haz. Maurice Hindle (Penguin, Harmondsworth). [*Dracula*, çev. Zeynep Bilge, Can Yayınları, İstanbul, 2013].
Summers, Montague (1996), *The Vampire in Europe* (Bracken Brooks, Londra).
Tamir, Yael (1993), *Liberal Nationalism* (Princeton University Press, Princeton).
Thomas, Mark (1993), *Every Mother's Nightmare: The Killing of James Bulger* (Pan Books Ltd, Londra).
Trevor-Roper, Hugh (1978), *The European Witch-Craze of the 16th and 17th Centuries* (Penguin Books, Harmondsworth).
Utting, David, Bright, Jon ve Henricson, Clem (1993), *Crime and the Family: Improving Child-Rearing and Preventing Delinquency* (Family Policy Studies Centre, Londra).
Vardy, Peter (1992), *The Puzzle of Evil* (Fount, Londra).
Vermes, Geza (1987), *The Dead Sea Scrolls in English*, 3. basım (JSOT Press, Sheffield).

Vermes, Geza (1994), *The Dead Sea Scrolls: Qumran in Perspective*, gözden geçirilmiş 3. basım (SCM Press, Londra). [*Ölü Deniz Parşömenleri: Kumran Yazıtları*, çev. Nurfer Çelebioğlu, Nokta Yayınları, İstanbul, 2005].

Von Franz, Marie Louise (1983), *Shadow and Evil in Fairy Tales* (Spring Publications, Dallas, TX).

Warner, Marina (1998), *No Go the Bogeyman: Scaring, Lulling, and Making Mock* (Vintage, Londra).

Wesley, Frank (1999), *The Holocaust and Anti-Semitism – The Goldhagen Argument and its Effects* (International Scholars Publications, San Francisco, Londra, Bethseda).

Westfahl, Gary ve Slusser, George (yay. haz.) (1999), *Nursery Realms: Children in the Worlds of Science Fiction, Fantasy and Horror* (University of Georgia Press, Athens, GA, ve Londra).

Wiesel, Elie (1990), "The Holocaust as Literary Inspiration", Elie Wiesel, Lucy Dawidowics, Dorothy Rabinowitz ve Robert McAfee Brown, *Dimensions of the Holocaust*, 2. basım, aç. Elliot Lefkovitz (Northwestern University Press, Evanston, IL), s. 5–19.

Williams, Bernard (1993), "Moral Luck", Daniel Statman (yay. haz.), *Moral Luck* (State University of New York Press, Albany), s. 35–55.

Wistrich, Robert S. (2002), *Hitler and the Holocaust: How and Why the Holocaust Happened* (Phoenix Press, Londra).

Woodruff, Paul ve Wilmer, Harry A. (yay. haz.) (1988), *Facing Evil: Light at the Core of Darkness* (Open Court, LaSalle, IL).

Wright, Dudley (1924), *Vampires and Vampirism* (William Rider ve Son Ltd, Londra).

Young, Alison (1996), *Imagining Crime: Textual Outlaws and Criminal Conversations* (Sage, Londra).

Zangwill, Nick (2003), "Perpetrator Motivation: Some Reflections on the Browning/Goldhagen Debate", Eve Garrard ve Geoffrey Scarre (yay. haz.), *Moral Philosophy and the Holocaust* (Ashgate, Aldershot), s. 89–102.

Zola, Emile (1962), *Thérèse Raquin* (Penguin Classics, Harmondsworth). [*Thérèse Raquin*, Adnan Cemgil, Yordam Yayınları, 2021].

DİZİN

11 Eylül 264, 265, 275, 276
ABD 2, 105, 112, 215, 219, 221, 228, 243-245, 256-259
  Senato Raporu 269, 270
açıklamadaki boşluk (*bak.* kara delik kavramı)
Adalet Bakanlığı 11
Afganistan 2, 13
ahlak 192
ahlak canavarları 188, 189, 191, 204
ahlak yasası 71-75, 77
ahlaken mahkûm etme 204
ahlaki değer 194
ahlaki karakter 185-199
ahlaki kötülük 25, 52, 53, 75
ahlaki muhakeme 51, 175, 210, 211, 240
ahlaki şans 83, 175-184, 188, 198, 201
ahlaki tarif 77
aile sorunları 158
akıl hastalığı *bak.* delilik
alıkonma 257, 258
Anayasal Haklar Merkezi 263
Anderson, Benedict 111
animizm 126, 127, 157
anlama 173, 178, 196, 201-203, 240, 246
anlatılar 115-122, 131, 247-249, 279
anlayış 173, 174, 202-204, 206, 207, 239, 240, 278
antisemitizm 26, 86, 214-217, 222, 225, 226, 229, 239, 244
Apocrypha 40, 65
apokaliptik vizyon 272
araçsal kötülük *bak.* saf olmayan kötülük anlayışı
Arendt, Hannah 70, 114, 203, 234-237, 239-242, 246
asimilasyon 104-108, 110, 111
Augustinus 57
Auschwitz 205, 208, 210, 222-224, 232, 233
Avestalar 42, 43
Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi 254
Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi 253, 255
Avrupa Konseyi 255
ayartan 53, 54, 56
Bagram 263
Baldick, Chris 276
Bali 275, 276
balmumu sergisi 123
Barker, Meg 149
baskıcı hükümetler 283
basmakalıp Yahudi tipi 225
Basra 12, 263
bastırma 124
başkalık 127
Bataille, Georges 118
Bayreuth Grubu 226
benlik 128-132, 140, 141, 143
Bentham, Jeremy 133-135
benzetme 170, 171
Bernstein, Richard J. 10, 12, 21, 71, 72, 74-77, 79, 80, 86, 87, 168, 239, 241
Biarritz 228
Bild 231
bilimkurgu 16, 147
bilimsel ırkçılık 221, 222, 243
Bingham, Lord 255
birden fazla cinayet işleyenler *bak.* seri katiller
bireysellik 23
Birleşmiş Milletler 269
Blair Witch Project 132
Blair, Tony 266, 268
Bolşevizm 217
borç 84
Breytenbach, C. 35-39
Britanya istihbarat servisleri 265, 267

Brown, Jonathan 230
Browning, Christopher 206, 212, 214-220, 236
Buffy the Vampire Slayer 16, 279, 281
Bulger, James 25, 148, 149, 151, 155, 165, 168, 169, 174, 182
Bush, George W. 271, 272
Butler Raporu 267, 268
bürokrasi 220, 236, 238
Büssing, Sabine 146, 147
Büyük Incognitum (Mastodon) 142
Büyük İskender 44
cadılık 98-103, 106, 251, 252
Calhoun, Dave 232
Calmet, Dom Augustine 94, 95
Camus, Albert 129
canavarların felsefesi 140-144
canavarlık anlayışı 14-17, 279
  ahlak canavarları 188, 189, 191, 204
  bombalı saldırı 275
  çocuklar 147-152
  doğa veya seçim 58
  felsefesi 140-144
  Holokost 225-233
ahlaki tenkit 196, 201
Canovan, Margaret 108
Card, Claudia 74, 75, 79, 80, 87, 198, 199
Carroll, Robert 32, 33
Carroll, Sherman 261
Cavallaro, Dani 115-122, 147, 270
caydırıcı ceza teorisi 184
Cehennem Diyalogları: Machiavelli-Montesquieu Sohbetleri 228
Cenevre Sözleşmesi 246, 258-261
cesetler 104, 128, 132, 137, 138
Chamberlain, Houston Stewart 226, 280
Cheney, Dick 272
cinsellik 230
cinsiyet 163
Clarke, Paul Barry 64, 65, 67, 71, 234, 236-238
CNN 3, 259
Cohen, Nick 150, 168
Columbine Lisesi 54
Conrad, Joseph 196
Copjec, Joan 18, 73, 76
Cornwell, John 222
Cornwell, Rupert 11
Creed, Barbara 135-137
çileci idealler 84-86
çocuklar 145-174
çocukların işlediği suçlar 164-168
çocukluk kompleksleri 126, 132
D'Entreves, Maurice 240
Daily Mail 148
Daily Mirror 149
daimon 16, 44
Day, P. L. 35, 36, 38, 39
Delilik 20, 53
Der Untergang 231
Devlet 283
dışarıdan gelenler 109
din 102, 103
doğal kötülük 5, 30, 53
doğaüstü 4
Doğu Avrupa 217, 243, 244, 251, 253
doktorlar 233
Dostoyevsky, Fyodor 48, 50
doyma noktası 170, 171
Dr Faustus 66
Duelfer, Charles 264
Duygusal Özgürlük Tekniği 282
düalizm 34, 38, 42, 43
düşüncesizlik 235, 237, 239, 240
ebeveynler 166
Ebu Garip hapishanesi 2, 11-13, 74, 118
edebi gelenek 60-63
edebiyattaki canavarlar 276
efendi ahlakı 80-82, 86
Eichmann, Adolf 70, 203, 234-241
El Kaide 2, 265, 269
Ellis Adası Göç Müzesi 242
England, Lynndie 12
Erotik deneyim 118
Eski Ahit 31-39
Esseniler 43-46
Evil and Christian Ethics 52
Eyüp Kitabı 33, 34, 36, 37

faillik 6, 8
doğaüstü 56
insan 8, 14, 26, 56, 59, 64, 76, 79, 192, 194, 197, 279
kötücül 17, 52, 63, 189, 279
şeytani 59, 63
tarifi 26, 77
Faust 63-70
felsefe geleneği 7
felsefe tarihi 23, 24
Financial Times 264
Flint, Valerie 44
Ford, Henry 228
Forsyth, Neil 34, 60, 247, 248
Foucault, Michel 22
Foundations of the Nineteenth Century, The 226
Frankenstein, Victor 276
Frayling, Christopher 96, 97
Freud, Sigmund 25, 122-128, 130, 132, 141, 143, 281
Friedländer, Saul 226, 227, 229, 230
Gaita, Raimond 77, 278
Galligan, Michael 58
Garrard, Eve 205, 206
Gaster, T. H. 40, 43
Gelder, Ken 104, 106, 110
Gilbert, Martin 217
Gil-Robles, Alvaro 255
Glasgow, David 156
Gnoli, Gherardo 42
Goedsche, Herma 228
Goethe, Johann Wolfgang von 66, 67, 72
Goldhagen, Daniel 212-216, 218
Gotik edebiyat 115, 118
Gould, Stephen Jay 243
göç 109, 118, 251, 252, 281, 283, 284
Göç ve Vatandaşlığa Kabul Etme Servisi 257
Gözcü Melekler 41, 45
Graham, Gordon 51-57, 59-61, 169
Guantanamo Körfezi 257-263
hafif yağmur benzetmesi 170
haklar 242
Halberstam, Judith 24
Hallie, Philip 200
Hanok Kitabı 40, 41, 45
Harris, Eric 54, 59, 60
Harris, Thomas 68
hasar görmüş çocuklar 10, 149, 152, 199
Haughton, Hugh 122, 127
Heckel, Robert 157-161, 170
Heidegger, Martin 222
Henry: Portrait of a Serial Killer 69
hesaba çekilme *bak.* ahlaki muhakeme
heteronom kötü 237
heteronomi 238, 240
Hindle, Maurice 104, 105, 109
Hirschbiegel, Oliver 231, 232
Hitler, Adolf 230
Hitler's Scientists: Science, War, and the Devil's Pact 222
Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust 212
Hobbes, Thomas 19, 109
Hochhut, Rolf 232
Hoelzel, Alfred 65, 66
Hoffman, E. T. A. 122
Holokost 205-246
gri alan 208-212
Holokost Ansiklopedisi web sitesi 245
Hristiyan ahlakı 80
Hristiyan Kilisesi 32, 46, 101
Hristiyanlık 34, 45, 46, 51, 99, 103, 106
Hume, David 19
hüküm verme *bak.* ahlaki muhakeme
hümanizm 52, 54
Hüseyin, Saddam 265, 266
Incredible Hulk 143
Independent Arts and Book Review 232
Independent on Sunday 149
Irak 2, 74, 118, 260-270, 272
Irak İnceleme Grubu 264
ırkçılık *bak.* bilimsel ırkçılık
ıstırap 84-86
Itchy and Scratchy 131
içerideki düşman 45, 91, 113-144, 273

idealizm 272
iğrençlik 135-137
İkiz Kuleler 3
ikizleşme [doubling] 223
iktidar 98, 103, 173
ilkel inançlar 126, 127, 132, 133
imgelem 239, 240
İnsan Hakları İzleme Komitesi 259, 261, 263
insanın kötülüğü 5, 185-199
insanlığın sınır bölgeleri 5-13, 15, 18, 23
insanlığın sınırları 10, 15, 18
insanlık dışı 18, 19
insanlık dışı insanlar 15, 16
insanlık durumu 19, 21
insanlıktan çıkmış insanlar 15, 16
İrrasyonalizm 225
İslamcı terörizm sorunu 250
İstihbarat Camiası 269, 270
istismar (bak. işkence)
isyan 249
İşçi Partisi 246, 284
işkence 1, 253, 259-264
  Basra 12
  cadılık 100
  Ebu Garip 11-13
  Holokost 211
İşkence Mağdurlarının Bakımına Yönelik Tıp Vakfı 261
itaat suçu 218
Jaspers, Karl 241
Jefferson, Thomas 142, 143
Jentsch, Ernst 122, 123, 127, 128, 132
Jonte-Pace, Diane 127
Jung, Carl 221, 222
Jübileler Kitabı 41, 45
kadınlar 107
Kant, Immanuel 19, 64, 70-79, 194, 241
Kapital 104
Kapolar 209
kara delik kavramı
  anlama başarısızlığı 278
  hasar görmüş çocuklar 170, 172
  psikolojik anlayış 21, 22
karakter ahlakı 83, 188, 192, 193, 195, 197
Karamazov Kardeşler 48, 50
Karamazov, Ivan 48-50
Karanlığın Yüreği 196
Kast, Verena 249
kastrasyon kompleksi 123-126, 128, 132
katarsis 120
Katolik Kilisesi 99, 101, 226
Kavolis, Vitautas 249-251
Kayıp Cennet 67, 247, 248
kefaret
  antisemitizm 226
  Buffy the Vampire Slayer 279-281
  insan seçimi 197
  Kant, Immanuel 194
  reddi 204, 278
  Venables ve Thompson 201, 203, 204
Kekes, John 26, 182, 185-199, 277
Kelly, Katharine D. 139, 161-163, 280
keyfilik 275, 276
kırılma noktaları 171, 172
Kızıl Ejder 68, 69, 130
Kızıl Haç 262
kimera 225, 226
kimlik 105, 106, 108, 110
kimlik çeşitliliği 105
kimlik kartı sistemi 283
Kirby, Albert 150
kitle imha silahları 264-270
kitleler 80, 82-85, 89, 90
Klebold, Dyland 54, 59, 60
Kneale, Nigel 144
Kont Drakula 104
korku anlatıları 16, 117
korku cemaatleri 93-112
korku dolu arzular 132-139
korku
  cemaatleri 93-112
  içerideki düşman 273
  Gotik edebiyat 115-118, 121, 130, 140
  ve Nietzsche 90
  kökenleri 122-128

koşullara bağlı şans 177, 181-183, 185
kova benzetmesi 171
Kovuluş 65
kozmik kötülük 30
köle ahlakı 80-84, 88, 282
kötü eylemler 185-188
kötü insanlar 64, 203
kötü karakterler 182, 185, 186, 190, 197, 248
kötü niyet 7, 18, 190, 191
kötü sonuçlar 4, 7, 8
kötülüğün karakteri 175
kötülüğün olanakları 14-23
kötülük felsefeleri 63-91
kötülük problemleri 1-27
Krafft-Ebing, Richard von 14, 25
Kristallnacht 216
Kristeva, Julia 25, 135, 137, 139, 151
Kum Adam 122, 123, 128
kurbanlar 54, 55, 87
kurmaca 16-17, 22, 277, 279
kurt adamlar 121
Kuzuların Sessizliği 68, 130
Lacan, Jacques 135
Langmuir, Gavin 225, 226
Larner, Christina 100, 102, 103, 105-107
Lecter, Hannibal 68-70, 130
Leiter, Brian 81, 88
Levi, Primo 208-211
Levin, Carl 264
Lewis, C. S. 9, 56
liberal teori 109
Lifton, Robert Jay 206, 207, 222-225, 232, 233, 272
Londra 275
Lordlar Kamarası'nın hukuk şubesi 255
Los Angeles Times 228
Lucas, Henry Lee 70
Lucifer 65, 67, 71, 72
Madrid 275, 276
Major, John 10
Marlowe, Christopher 66
Marmoy, C. F. A. 134
Marvel çizgi romanları 143
Marx, Karl 104
Maser, Werner 235
Mastodon (Büyük Incognitum) 142
Matthews, Roger 166
McDuff, David 50
McGinn, Colin 18, 55, 59, 78
medya 17, 159
Megalonyx 142
Mengele, Joseph 232, 233
Mephistopheles 66, 67, 72
Merkez İstihbarat Teşkilatı (CIA) 11, 230, 264-267
mesafelenme 219, 220, 236
metafizik kötülük 30
Midgley, Mary 67, 72
Milgram, Stanley 220
Miller, Geoffrey D. (Tümgeneral) 261
milliyetçilikler 87
Milton, John 67, 71, 72, 247, 248
minik canavarlar 147-152
mitoloji(ler) 16, 17, 21
yirmi birinci yüzyıl 247-284
mitolojik kavram 278
Moral Philosophy and the Holocaust 205
Morrison, Blake 10, 149, 152, 153, 172
Morton, Adam 67-70, 249
motivasyon 7, 234
Muhafazakâr Parti 246, 283
Murray, Henry A. (Dr) 230
Musevilik 31, 34
müphemlik 15
Nagel, Thomas 176-183, 197, 199, 201
Nash, Walter 117
Nazi Almanya'sı 183, 232
nedensel model 56
nedenselliğe bağlı şans 177
negatif olana kapılma 167
negatif stereotipleştirme 167
New York Times 263
Newman, Paul 113, 114, 117, 119, 122
News of the World 17
Nietzsche, Friedrich 79-81, 84-91, 93, 203, 204, 249, 282

Nissan, E. 273, 274
normallik 235
Ockham'ın Usturası 59
Okhrana 227, 228
Oliver, Kelly 139
Ordinary Men: Reserve Police Battalion 1010 and the Final Solution in Poland 206
ortadan kaybolma 259
otoriteye itaat 220
Öjenizm 243
ölü bedenler (*bak.* cesetler)
Ölü Deniz Yazmaları 43
ölüm 125, 127-133, 136-141
Özel Göç Temyiz Komisyonu (SIAC) 254
özel mülkiyet 104
özensiz 5
özgür irade
  delilik/zorunluluk 20
  Ebu Garip 11-13
  Hristiyan teolojisi 48, 50-52
  Kant, Immanuel 72, 73, 78
  kötülük uğruna kötülük 17-18
  bak. seçim
özgürlük 20, 57, 84, 103, 139, 194
Padfield, Peter 235
Pagels, Elaine 44, 45
Paole, Arnold 95
peri masalları 125
Peters, Edward 99, 101, 106
Phillips, Mark D. 3
Pitts, John 151, 152, 166, 167
Platon 283, 284
Pocock, David 15, 203, 204
Polis Birliği 214, 218-221
politik topluluklar 98
Prickett, Stephen 32, 33
problemli aileler 166, 167
Prometheus 249, 250
Protocols of the Elders of Zion 227
Pseudepigrapha 40, 41, 45
psikanaliz 114, 115, 117, 140, 141
psikoloji 141, 197, 198, 200, 201, 207
psikolojik anlayış 19-23, 22, 25, 52, 63, 64
Putların Alacakaranlığı 203
Quatermass and the Pit 144
Quinn, Anthony 231
radikal kötülük 70-80, 203, 241, 242
Rais, Gilles de 14
Rée, Jonathan 24
Rescher, Nicholas 182-185, 198
ressentiment (hınç) 80-83, 85-87, 90, 91
Retcliffe, Sör John 228
Richards, Norvin 184
Riley, G. J. 43
ritüel 136
Robbins, Russell Hope 111
Roberts, Phil 150
Rousseau, Jean Jacques 94, 96, 97, 103, 104, 108
Rowbotham, Sör David 166
ruhsal endişe 116
ruhsal yapı 114
Rus Devrimi 227, 228
Russell, Jeffrey Burton 30, 34, 39, 40, 46, 58
Sade, Marquis de 14
saf anlayış 17, 63
  canavarlık anlayışı 14, 15
  özgür seçim 12, 13, 42, 56, 57
  zor anlayış 4
saf olmayan kötülük anlayışı 7-8, 18, 25, 63, 70, 76-78
sağaltım-öldürme paradoksu 224, 233
sapkınlık 106, 107, 136
Satan 30-61
  edebi varlık olarak 60
  Eski Ahit'te 31-39
  hikâyesi 39
  ideolojik 44-47
  karşıtlık 248
  nedensellik kuvveti olarak 169
  politik felsefesi 3
  tanıyalım 29-31
  bak. şeytan, Lucifer, Mephistopheles
savaşlar 112, 113
Sayım 39
Scarre, Geoffrey 205, 206
Scharpé, Michiel 128

Schertz, Charles Ferdinand de 94, 95
seçim ahlakı 188, 191-195, 197, 202
seçim
  ahlak teorisi 186
  genel koşullar 189
  Holokost 209, 218, 238
  Kant, Immanuel 74, 79
  seçilmemiş eylemler 189, 190, 192, 193
  şeytanın psikolojisi 55
  ve kötülüğün dünyadaki varlığı 42
  bak. özgür irade
seküler anlayış 4, 6
sel suyu benzetmesi 171
Semonin, Paul 142
Senato Raporu 269, 270
seri katiller 68-70, 121, 130, 279
Sexton, Sean 150, 204
Shaked, Shaul 43
Shelley, Mary 276
Shumaker, David 157-161, 170
sınır 118, 120, 121, 125, 127, 128, 132, 135-139, 141, 143
sınırlar (hudut) 243
sıradan insanlar 11, 17, 212, 225
sıradan kötülük 233-236, 239, 241
Silber, John 71, 72, 78
Six Feet Under 129, 130
Siyonizm 227
Smith, David James 149, 155, 156
sorumluluk 173-174, 201
sosyal ilişkiler 104
spontanlık 241
Sri Lanka 273, 274, 277
SS *St. Louis* 245
Stanford hapishane deneyi 220
Star 267
Statman, Daniel 179, 180, 185
Stern, Karl 225
Stirrat, R. L. 273, 274
Stoker, Bram 104, 105
Stotten, Mark 280
Stratejik Hizmetler Bürosu 230
Straw, Jack 152
Struma 245, 246
suç işleme (çocuklarda) 164, 166
suçluluk 72-75, 83, 84, 86
Sun 148, 267
Süleyman'ın Meselleri 65
sütü bozuklar 145
şans
  ahlaki 83, 175-184, 188, 198, 201
  koşullara bağlı 177, 181-183, 185
  nedensel 177
  yapıya bağlı 177, 181, 183, 184, 188, 197, 198
şer ekseni 2
şeytan 1, 3, 4, 21
  psikolojisi 55-61
  ve entelektüeller 47-51
  bak. Lucifer, Mephistopheles, Satan
şeytani güçler 273
şeytani kötülük 4, 13, 29-31, 33, 42, 46, 47, 59, 75, 93
şiddet 159, 169-174, 272-274, 280
Taguba, Antonio Tümgeneral 262
Tanrı 33-35, 39-41, 44-46, 48-51, 56-58, 60, 61, 63, 65-67, 84, 97, 100, 103, 233, 248
Tarihler 38
tekinsiz 122-128, 130, 132
tektanrıcılık 34, 42
Tekvin 31, 40, 41
terör 2, 113, 115, 116, 252, 253
terörizm 1, 115, 118, 271-277
terörizm yasaları 253-259
terörle savaş 2, 252
The Drowned and the Saved 208
The Encyclopedia of Witchraft and Demonology 111
The Guardian 10, 149
The Independent 11, 13, 230, 231, 260, 261, 263, 267
The Mismeasure of Man 243
The Nazi Doctors: Medical Killing and the Psychology of Genocide 206, 222
The Observer 150
The Old Enemy: Satan and the Combat Myth 247
The Road to Abu Ghraib 261
The Satanic Epic 247

The Screwtape Letters 9, 56
The Simpsons 131, 145
Thomas, Mark 153, 155, 156, 168
Thompson, Robert 10, 148-156, 163, 166-169, 172-175, 181, 182, 199, 201, 203
Time Out 232
toplu katliam 207
topluluk 23
toplumsal sermaye 167
Totten, Mark 161-163
Trevor-Roper, Hugh 99, 101, 102, 106, 252
Tyndale, William 32
ulus devletler 102, 105
ulusal miras 108
Uluslararası Af Örgütü 255, 257
uluslararası hukuk 255, 257-260
uyumsuzluk 106, 107
uzaylılar 121
vampirlik 94, 96-98, 103-107, 121, 137, 251, 252, 280
Vardy, Peter 48-51, 61
varoluşçular 130
Venables, John 10, 148-152, 154-156, 160, 163, 166-169, 172-175, 181, 182, 199, 201, 203, 204
Verkaik, Robert 261
vicdan azabı 84
Wagner, Richard 226
Wall Street Journal 259
Warner, Marina 119, 120, 131
Webster, Nesta H. 227
Wells, H. G. 105
Wiesel, Elie 205, 207
William (Ockhamlı) 59
Williams, B. 199
Wistrich, Robert S. 244
Womack, Guy 12
World Revolution: The Plot against Civilization 228
Wycliffe, John 32
yabancı 124
Yahudi-Hristiyan mitolojisi 46, 50
Yahudiler 106, 208, 212-217, 219, 221, 223, 225-229, 240, 244, 253, 278, 279
Yahudilik 45
Yahweh 35-38
yapıya bağlı şans 177, 181, 183, 184, 188, 197, 198
Yardımcı 232
Yeni Ahit 32, 34, 35, 39, 41, 50
yoksulluk 163
Young, Alison 150, 151, 166, 201, 206
Yunan düşüncesi 15
Zekeriya 37-39
Zerdüşt 41-44
Zerdüştlük 42-44
Zimbardo, Philip 220
Zola, Emile 138
Zurvanizm 43

Kötülük fikrinin insan davranışını anlama, eleştirme veya ıslah etmedeki yararına kuşkuyla yaklaşan Phillip Cole, kötülüğü dini veya ahlaki değil mitolojik bir kavram olarak düşünmeyi öneriyor.

Kitabı Mukaddes'teki Şeytan'dan popüler film ve romanlardaki "şeytani" karakterlere, cadı mahkemelerinden 18. yüzyılın "vampir salgınına" kadar çok çeşitli felsefi, tarihi ve edebi temayı ele alan yazar, metafizik kötülük problemiyle uğraşırken bir yandan da kötülüğün politik felsefesini yapmayı amaçlıyor.

Kötülük Miti çok yönlü ve katmanlı bir kitap: Tarih boyunca en büyük kötülük timsalinin "içimizdeki düşman" olduğunu, en çok, bizim gibi görünüp konuşanların tekinsizliğinden korktuğumuzu savunan Cole, bu özel korku türünün politik toplulukların kimlik inşasında oynadığı merkezi rolü tartışıyor. Şeytanlaştırmanın, günümüzün moda tabiriyle "ötekileştirmenin" politik bir taktik olarak kullanımını sorgulamayı da ihmal etmiyor.

Phillip Cole, UWE Bristol Üniversitesi'nde Uluslararası İlişkiler ve Siyaset Bölümünde kıdemli okutmandır. *Philosophies of Exclusion: Liberal Political Theory and Immigration* [Dışlamanın Felsefesi: Liberal Siyasal Kuram ve Göç] isimli kitabı 2000 yılında *North American Society for Social Philosophy* tarafından siyaset felsefesi alanında yılın en iyi kitabı olarak değerlendirildi. *Cole ayrıca Debating the Ethics of Immigration* [Göç Etiği Tartışmaları] (Oxford University Press, 2011) adlı kitabın eş yazarıdır.

9 786254 292491

Kapak görseli: Mehmet Siyah Kalem, 15. yüzyıl.